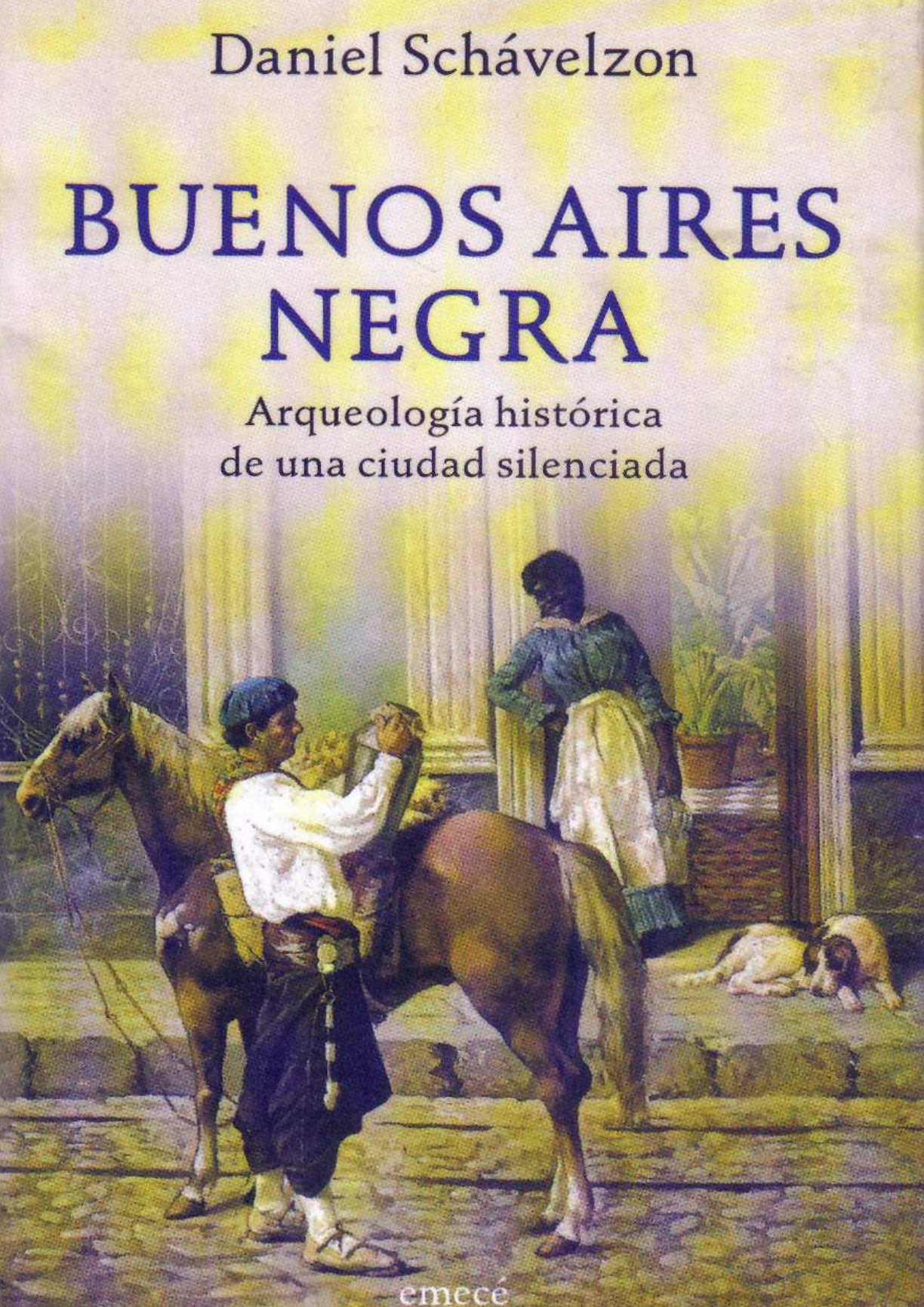
Daniel Schávelzon

BUENOS AIRES NEGRA

Arqueología histórica de una ciudad silenciada



emecé

FOTO: EDUARDO RUIZ

Daniel Schávelzon se especializó en arqueología urbana y en conservación del patrimonio cultural. Ha recibido importantes premios internacionales. Es investigador del CONICET, dirige el Centro de Arqueología Urbana del Instituto de Arte Americano (FADU-UBA) y lleva ade-lante el programa de Arqueología Urbana de la Dirección General de Patrimonio de la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad. Publicó, entre otros, el libro Arqueología de Buenos Aires (Emecé, 1999)

Libros Tauro
www.LibrosTauro.com.ar

DANIEL SCHÁVELZON

Buenos Aires negra

Arqueología histórica de una ciudad silenciada

Emecé Editores

PRÓLOGO

Theresa A. Singleton
Departamento de Antropología
Universidad de Syracuse, Estados Unidos

En el mes de febrero de 1996 tuve la oportunidad de participar en una conferencia internacional denominada *La diáspora africana y el mundo moderno* en la Universidad de Texas, en Austin, bajo los auspicios de la UNESCO. Allí conocí por primera vez descendientes de africanos provenientes de todos los países de América juntos, incluyendo la Argentina y Uruguay. Lo que me sorprendió es que, pese a la tremenda diversidad de formas de verse a sí mismos existentes entre los africanos y sus descendientes, todos, al mismo tiempo, tienen enormes similitudes. Algunas de las narraciones personales del hecho de que ser siendo negros en sociedades dominadas por blancos me hacían recordar mi propia juventud como una afroamericana tratando de convivir en una parte del sur de los Estados Unidos, caracterizado por su segregacionismo.

El estudio arqueológico de la diáspora africana rescata diversas experiencias de pueblos de descendientes de africanos en las Américas: como esclavos en asentamientos tanto urbanos como rurales; como personas libres pero de color que lograron su libertad legalmente durante los tiempos de la

esclavitud; como negros libres luchando para liberarse y formar comunidades marginadas, y como gente que ya no estaba más esclavizada pero que debía seguir peleando para obtener verdadera igualdad social. Más allá de la disparidad de sitios que han sido investigados arqueológicamente, estos estudios han arrojado conjuntos de artefactos con características idénticas o al menos similares, incluyendo: cerámicas de baja cocción hechas a mano, cuentas de collar facetadas azules hechas con cristales y bolitas, fichas del juego, ciertos tipos de caracoles, monedas perforadas y otras más. Las similitudes en la cultura material encontrada en los sitios de la diáspora africana, pese a esto, no debe llevarnos de regreso hacia posiciones esencialistas de la identidad cultural al usar artefactos para definir grupos sociales solamente a partir del registro arqueológico. Los arqueólogos necesitan probar por qué ocurren esas similitudes en los artefactos, al igual que sus diferencias.

¿Son algunas de estas similitudes el producto de tendencias de mercados especiales que producían objetos tales como cuentas azules o variantes de lozas inglesas para los africanos en las Américas? ¿Representaban acaso el accionar de gente que tenía un acceso restringido los objetos, limitado por desigualdades sociopolíticas? por ejemplo, las evidencias de haber hecho herramientas e implementos a partir de vajilla de mesa rota o descartada, fuera de moda o que ya no hacen juego son siempre frecuentes de hallar en los sitios ocupados por pueblos de la diáspora africana. Pero estas prácticas no se limitan a la gente de la diáspora, ya que también pueden hallarse en otras comunidades que posean pocos objetos materiales. Otra consideración relacionada es: ¿cómo se relacionan estas similitudes en los artefactos con la herencia cultural africana? Los africanistas Merrick Posnansky y Christopher DeCorse observaron que grupos culturales de África del Oeste que son muy diferentes entre sí, en muchos casos incluso no hablan siquiera la misma lengua, producen

objetos materiales muy similares, aunque los usos son distintos.* Esto es muy parecido al caso de las Américas, y por lo tanto debemos buscar el sentido específico de cada contexto, no asumiendo que todos los pueblos de la diáspora trabajaban con las mismas herramientas o se entretenían con las mismas actividades recreativas.

Estos artefactos distintivos están constantemente asociado con pueblos descendientes de África a largo de las Américas, pero deben estar más relacionados con la similitud de sus experiencias en América y con la conservación de una herencia africana. Estos pueblos raramente tuvieron la oportunidad de actuar libremente y de establecer el curso de sus propias circunstancias sociopolíticas. Es por eso que la adquisición, producción y uso de artefactos por los africanos en la diáspora deben ser interpretados en la siempre cambiante lucha entre los deseos de autodeterminación y las interferencias introducidas por aquellos que tenían el poder.

En este caso de estudio, Daniel Schávelzon analiza hallazgos arqueológicos de sitios de Buenos Aires alguna vez ocupado por afroporteños. Muchos de los artefactos encontrados, como las pipas, fichas del juego, cuentas de collar, cosmogramas o las piedras pulidas, son muy similares, y en algunos casos aún idénticos a los recuperados en otros sitios de la diáspora africana en el Caribe, los Estados Unidos e incluso en América del Sur. Schávelzon interpreta esos hallazgos dentro del contexto de la cultura afroporteña, lo que deriva de un cuidadoso estudio de las fuentes históricas y etnográficas. Para el autor, los conjuntos de artefactos permiten una mirada dentro mismo del mundo creado por los afroporteños y, aún más importante, a la forma de enfrentarse y reaccionar al control casi absoluto de la cultura dominante. Este trabajo pionero en la arqueología revela aspectos de la vida afroporteña cuando los negros en la

* Véanse: Christopher DeCorse, "Oceans Apart: Africanist Perspectives on Diaspora Archeology", y Merrick Posnansky, "West Africanist Reflections on African-American Archeology", en I*, too, am American: Archeological Studies of African American Life*, editado por T. A. Singleton, University Press of Virginia, Charlottesville, 1999.

Argentina eran cerca del 35% de la población de Buenos Aires en los inicios del siglo XIX; recordemos que el porcentaje actual es casi inexistente. Más aún, la presencia real en la ciudad ha sido olvidada, mal recordada, incluso negadas. Los afroporteños tras su libertad no fueron relegados legalmente a una posición inferior en Buenos Aires, pero sí lo fueron de hecho, al ser negada su historia. Schávelzon modifica el silencio del historia afroporteña al elevar el estudio de los afroargentinos a un nuevo y excitante nivel.

"Pensamos que conocemos la ciudad, pero no es cierto. Por cada brillo está el corolario de la oscuridad, por cada lugar conocido hay otro lleno de vidas olvidadas y música perdidas. Siempre me trajeron esos lugares: son húmedos, fríos y desesperanzados; se oxidan y se pudren, repelen la vanidad y reciben la muerte."

COLÍN HARRISON
Manhattan Nocturne, 1996

"Sin embargo parecían felices..."

JOSÉ ANTONIO WILDE
Buenos Aires desde 70 años atrás, 1889

"La arqueología, como estudio de lo cotidiano a través de la cultura material, permite llegar al esclavo captando su voz nunca escrita, pero materializada en los objetos y espacios por ello producidos y usados."

PEDRO PABLO FUNARI
A arqueología e a cultura africana nas Américas, 1991

I
INTRODUCCIÓN

En 1095, una mañana calidad, un amigo me invitó a Columbia a conocer a Leland Ferguson en su propio laboratorio. La noche anterior, con un par de cervezas en la mano, habíamos estado discutiendo acerca de la población afroargentina (a quienes me niego a llamar "negros") y de la posibilidad de identificar arqueológicamente su cultura, tema de moda en ese momento. Porque una cosa eran los documentos escritos que hablaban de ellos -pocas veces eran ellos mismos quienes los escribieron, al menos hasta bien entrado el siglo XIX-, pero cosa muy diferente era lograr que fueran visibles en sus objetos cotidianos; por dar ejemplo: ¿hacían sus propias ollas y cocinaban sus propias comidas en la tradición africana, o en otra propia, aún estando como servidumbre en las casas de la ciudad, tal como sucedió en otros países de América? Lo que se ha dado en llamar en todo el mundo la diáspora africana, ¿había sido similar aquí a otras partes? Era abrir la puerta a estudios diferentes de los tradicionales, excavando sus casas, analizando sus pozos de basura, haciéndolo visibles ante una sociedad que nunca logró asumir que la fuerza del trabajo con que se construyó como tal, y como país, no fue ni blanca ni indígena sino mayoritariamente esclava y africana. Hoy sabemos que para los inicios del siglo XIX cerca del 35% de los habitantes de Buenos Aires llegaron

a tener ese origen, generando su propia cultura, lengua, costumbres, religión y asentamientos, su música, arquitectura, vestimentas, bailes, alegrías y tristezas.

De todo esto hablábamos cuando saqué de mi ajetreada mochila un libro que había comprado el día anterior titulado *Uncommon Ground*, escrito por Ferguson. En ese libro se resumía el estado del conocimiento del tema, y muchos de los objetos que allí se presentaban tenían enormes analogías con lo que había encontrado excavando aquí, pero aún no lograba a ser la conexión. La visita fue en, al menos para mí, iluminadora, porque al ver mis fotos me dijo sin duda alguna: "Usted ya encontró a los afroargentinos, lo que le sucede es que no se anima a aceptarlo y por lo tanto no puede verlos, para usted siguen siendo transparentes". Y poder aceptarlo me llevó tres años más de trabajo, discutir con mucho colegas y lodo escribir este libro.

Por supuesto, en el ínterin pasaron muchas cosas: hubo dos excavaciones de Buenos Aires que arrojaron materiales afro, como fue la casa que perteneció -al menos un tiempo- a Josefa Ezcurra, cuñada de Juan Manuel de Rosas, y luego, en la plaza Roberto Arlt, se excavó lo que fuera el cementerio de pobres de la ciudad en el siglo XVIII y más tarde el Hospital de Mujeres. En ambos casos lo identificaron cerámicas y hasta un contexto completo que podría ser atribuido a esclavos del siglo XVIII tardío y de la primera mitad del XIX. Esto me permitió aventuraron a presentar en un congreso nacional las primeras hipótesis (era 1997) y levantar una nueva polémica de las tantas que ya ha generado la nueva arqueología urbana. Y allí hasta aquí sólo se fueron sumando las evidencias.

Debo agradecer a muchos amigos que me apoyaron en este tema y que insistieron en que, aunque no todo lo que planteo pueda aún ser confirmado, al menos hacerlo en un buen intento de romper con el peso monolítico de una tradición arqueológica; a todos ellos mi gratitud. Las búsquedas de archivo se la agregó a María del Carmen Magaz, y como siempre encontró más de lo que yo esperaba; Mario Silveira siempre fue un interlocutor válido para discutir; en

la plaza Roberto Arlt la primera excavación fue hecha por Marcelo Weissel y Silvana Di Lorenzo -y sus colaboradores-, a quienes agradezco sus esfuerzos; es el trabajo fue financiado por la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad gracias a María Sáenz Quesada, Juan Ruibal y Graciela Seró Mantero, quien estaba a su vez a cargo de la recaudación de la casa Ezcurra, la que excavamos con América Malbrán y los colaboradores del Centro de Arqueología Urbana. En Palermo, el hallazgo del muñeco vudú que aquí se publica fue hecho por las manos de Jorge Ramos en un frío día de invierno allá por 1986, cuando excavabamos el lago cercano al caserón de Rosas. Lo hallado en Michelangelo fue bajo la coordinación de Mariano Ramos; en la Imprenta Coni, Ana María Lorandi. La segunda etapa de trabajos de la plaza Arlt (1999-2000) estuvo en manos de Zunilda Quatrín, Xavier Perussich y sus muchos colaboradores. La bibliografía internacional la obtuve en una estadía en la biblioteca de la National Gallery of Art en Washington gracias a una beca de CASVA. Los materiales de la vieja Santa Fe se lo debo a María Teresa Carrara -siempre incisiva en el clima- y a Nelly de Grandis, al igual que al amigo Luis María Calvo, que me abrió el Museo Etnográfico de Santa Fe como poco pueden hacerlo. En para la siempre hablamos del tema con Carlos Ceruti, que protege celosamente parte de la colección de Arroyo de Leyes y los papeles del Serrano sobre el tema, y me facilitó muchos datos sobre la capilla de San Miguel que ahora está excavando; en Rosario, Socorsso Volpe me facilitó la información aquí publicada; en Resistencia, Susana Colaso me ayudó con los materiales de Concepción del Bermejo, y Buby Fusco me autorizó para fotografiar pipas a cerradas en Colonia Juan Ignacio Mujica me envió otra de Misiones, y Verónica Aldazábal me facilitó la hermosa pipa hallada en el Riachuelo; agradezco también a Beatriz Goldberg, Carlos Birocco y Mariano Ramos o su colaboración. Desde Brasil, Pedro Funari me envió sus publicaciones y materiales sobre la cultura afro y Marco Alburquerque me invitó a presentar estos trabajos en Pernambuco. Hay fotografías antiguas

facilitadas por Abel Alexander y otras, que pertenecen al archivo del Instituto de Arte Americano, por gentileza de Ana María Lang; Patricia Frazzi fue un muy eficaz acicate para que terminara este libro. Desde los Estados Unidos me ayudaran Chuck Orser, Tom Wheaton, David Webster y Jerome Handler con sus trabajos sobre el tema.

Y dejó un especial agradecimiento para Theresa Singleton, que hasta se animó a escribir el prólogo.

II

UN PUEBLO TRANSPARENTE: OLVIDO, MEMORIA E IDENTIDAD

Cuando niños, todos hemos cantado en nuestro colegio la Marcha de San Lorenzo mirando subir la bandera en actos patrios, pero nadie nos dijo que fue escrita por un músico afroargentino, hijo de esclavos, llamado Cayetano Silva; tampoco, cuando jugábamos a la ronda, me dijeron que no se trataba de un juego, sino de un baile ritual africano. Al menos a mí nadie me dijo que a Silva, que fue empleado policial pero que además enseñaba italiano en más de catorce dialectos y fundó una academia de música, en 1920 la Policía le negó sepultura en el Panteón Policial por ser negro. Hoy yace en una tumba sin nombre en Rosario. Quizás estos ejemplos sirvan para empezar a imaginar -mejor dicho, a intentar reconstruir con la imaginación- una Buenos Aires de cultura africana que se olvidaron de contarnos, pero que existió alguna vez, aunque reconocerlo no resulte un ejercicio casi imposible para el intelecto; pensar que una buena parte de su población -más tarde más del 30%- era de otro color de piel, que hablaba extrañas lenguas, que tenía su música, su barrio, sus templos, sus edificios de reunión con grandes plazas a sus lados para los bailes; que tenían sus propias capillas, sacerdotes, cementerios, médicos, días de fiesta, autoridades electas y ceremonias públicas; que tenían sus alimentos,

gastronomía, formas de cocinar, de hacer y usar platos y ollas, su arquitectura doméstica, sus juegos y hasta un idioma común que permitía comunicarse entre sí a los provenientes de diferentes culturas de África -la llamada lengua *bozal*-, es algo que por cierto rebasa nuestra capacidad de imaginar. Más tarde tuvieron sus diarios, periodistas, literatura, poesía, hasta escribanos y dos diputados del Congreso. Pero así fue Buenos Aires, aunque los hayan contado otra historia. Tucumán tenía a finales del siglo XVIII la friolera del 64% de pobladores afro; Santiago del Estero, 54%; Catamarca, 52%; Salta, 46%; Córdoba, 44%.

¿Qué los contaron? Que había *negritos* que llevaban el farol cuando los amos salían de noche, que había *negritas* que cebaban mate a las señoras o las acompañaban a la Iglesia llevándoles la alfombra -no había bancos- para sentarse en el piso sin sentir frío, que las negras viejas, ¿inútiles para otra cosa?, vendían *"empanadas calientes para la vieja sin dientes"* en la Plaza de Mayo. Y sí, es posible que algunos hicieron eso, aunque también esos niños crecían y se transformaban en la servidumbre que asoman el fondo del cuadro de Carlos Pellegrini, nuestro gran pintor, que parece olvidarse que aprendió a pintar de un esclavo de su padre llamado Fermín Gayoso. Ponerlos en los cuadros estaba bien, pero hasta ahí nomás; Bartolomé Mitre escribió que *"entraban a formar parte de las familias con la que se identificaban, siendo tratados con suavidad y soportando un trabajo fácil, lo más penoso que el de sus amos, en medio de una abundancia relativa que hacía relata la vida"*, y Vicente Quesada llegó a cerrar el siglo XIX diciendo que "*estas relaciones eran casi afectuosas"* [1]. Pero ya en su tiempo estas frases tenían sus respuestas, no todos callaban: a Mitre le contestó duramente Paul Groussac en 1897, al escribir en la biografía de Liniers que *"los negros y mulatos urbanos (...) pertenecían a la casa del amo o patrón, no ´como miembros de la familia´ (...) sino como parte de su fortuna: something better than a dog, a little dearer than a horse"*.

Es aquí cuando nos surgen varias preguntas: la primera es ¿por qué las evidencias arqueológicas y los documentos históricos que se está descubriendo en Buenos Aires cada día, muestran un panorama diferente del imperante en la literatura de la época? La segunda pregunta surge de una concepción profundamente inmersa en el imaginario histórico de los porteños: ¿por qué nada ha quedado de esa población -y de su cultura material- evaporadas como por sortilegio misterioso e inexplicable? Y lo que casi nadie se pregunta es por qué nuestro lenguaje -hoy, en el siglo XXI- está plagado de términos africanos: la mujer es una *mina* (grupo étnico africano), la música popular urbana es el *tango* (de tangó: bailar, en Congo), los zapatos aún para algunos son los *tamangos*, nuestro servicio doméstico es la *mucama* (por otro grupo étnico africano), comemos puré de zapallo (ya Mansilla decía que era comida de esclavos), el estómago de la vaca es el *mondongo* (grupo étnico africano Kumbundu; se les daba de comer a los esclavos), comemos sandía (traída de África para los esclavos en el siglo XVII) y achuras (se les daba a los perros y las aprovechaban los esclavos), a los niños se le cantaba a *arrorró* en la cuna, el *quilombo* es la palabra que en toda América indica los asentamientos de cimarrones (afros huidos al monte) y de allí su asociación con ruido y pérdida de ataduras sociales, nos comemos una *banana* cuyo nombre proviene de un pueblo en Mali, no golpean el *marote*, comemos maní, tenemos el pelo *mota*, los ladrones van en *cafúa* de donde lo saca *mongo*, en la cancha de fútbol usan una *bengala*, y hay mucho más: palabras del lunfardo como *tongo*, o habituales como *ganga*, *bochinche*, *milonga*, *zamba* y *mandinga* también del mismo origen. Este tema del lunfardo es muy interesante, y muchos historiadores de ese lenguaje han hecho esfuerzos por demostrar que la palabra vienen del italiano, o de remotos lugares del universo, pero no de África: términos como *bobo* (aplicado a la tontera, no al corazón) son claramente afro, y en este caso es el de un pueblo del norte de Costa de Marfil, de donde llegaron muchos esclavos; pero para una cultura blanca en mejor pensar en Italia que en Costa de

Marfil. Y lo mismo podríamos decir de *bamba*, *canyengue*, *conga*, *matungo*, *ganga*, *yapa*, *bingo*, *bomba* y *bombo*, *mambo*, *baba* y, para los abuelos, *yeye* y *yaya*.

Al fin de cuentas quienes hablaban estos idiomas eran más de un tercio de la población de esta ciudad, al menos en algún momento. Sí, increíble. Es evidente que la cultura de la negritud está en nuestra memoria colectiva claramente inserta y profundamente enraizada, pero es transparente y no la podemos ver. Cuando leemos nuestra literatura gauchesca vemos que la *payada* era todo un símbolo del gauchaje: pocos notan que siempre, y digo siempre, son africanos que mantenían una antigua tradición de origen; hasta Gabino Ezeiza -último de ellos que murió en 1916- era negro y descendiente directo de esclavos, ¿o quién payaba contra Martín Fierro?

Podemos seguir haciéndonos preguntas: ¿acaso es siquiera posible imaginar que en el ejército hasta cerca del año 1900 no sólo la mayoría de las tropas, sino gran parte de los suboficiales e incluso oficiales -hasta el grado de coronel- eran afroargentinos? Hubo literatura negra, diarios y periodistas afros, poesía en lengua bozal, publicidad para el consumo de objetos por esos grupos sociales, los políticos buscaron sus alianzas y les dirigieron sus campañas, y hubo historietas en las revistas como *El Hogar* que durante los años de la Primera Guerra Mundial deleitaban a la población con su Negro Raúl, predecesor de tantos personajes porteños. ¿Han quedado registrados los veinte periódicos y diarios para la población afro que había en la ciudad hacia 1880?; en 1857 el 15% de los alumnos de los colegios primarios de Buenos Aires eran de color; ¿quién recuerda la lucha abolicionista en Argentina y sus epopeyas? Seguro que sabemos mucho sobre Abraham Lincoln y la Guerra de Secesión en los Estados Unidos: aquí también hubo una larga lucha por los derechos humanos de los afroargentinos, cruentas polémicas para prohibir los colegios de castas, y fueron estos sufridos pobladores quienes, recordemos, fundaron las

primeras asociaciones sindicales del país, más de medio siglo antes que los anarquistas y socialistas.

¿Cuánto hubo que pelear para que se levanta la prohibición para que que los no blancos pudieran entrar los teatros, el Jardín Florida, a los salones de baile, al teatro Ópera o al Variedades? Y para que ya no volviese a pasar lo que en la iglesia del Socorro, donde en 1882 se obligó a hacer un casamiento afro en la sacristía porque consideraban que "los perros" no podían estar frente al altar [2]. ¿Alguien recuerda que un afro como José M. Morales (1818-1894), activo coronel mitrista, fue diputado provincial, constituyente y luego senador provincial en 1880?; y que otro afroporteño, el teniente coronel Domingo Sosa, fue diputado en dos oportunidades y Constituyente en 1853. La *Marcha Fúnebre* ejecutada en honor a San Martín al retornar sus restos al país en 1882 fue escrita por otro afro: Zenón Rolón.

Leer ahora lo que se escribía en los finales del siglo XIX nos llena de estupor; parecería que había una guerra de la que nunca se dijo nada: el poeta afroporteño Casildo Thompson escribía en 1878:

Ah maldito, maldito mil veces
Seas blanco sin fe, tu cruel memoria
es eterno baldón para tu historia.

Buenos Aires tuvo esclavos desde su primera fundación, ya que los traía Pedro de Mendoza consigo. Don Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca tuvo un par de la poco frecuentes esclavas blancas españolas; también le cupo en 1544, y desde esta región del mundo, el escalofriante honor de dictar el primer bando para establecer el *carimbado* de los esclavos. Para quien no lo recuerde, esta palabra -que causó horror durante siglos el sólo nombrarla- se aplicaba al herrado a fuego de seres humanos con las marcas del importador y del propietario. En Buenos Aires tenemos el "orgullo" de haberlo hecho hasta con

dos en las diarias de esclavos durante dos siglos continuos. Recién a fines del siglo XVIII se prohibiría en España por los escándalos suscitados por el marcado en el rostro de las mujeres, pero luego veremos que aquí la costumbre no se terminó. A nuestro país entraron al menos doscientos mil africanos, murieron en barracones de los mercados (llamados sutilmente "asientos") unos diez mil de ellos a la espera de curarse y sobrevivir a las penurias del viaje, en el que murieron quizás otros veinte mil. De aquí salían enormes caravanas de gente encadenada que viajaba para ser vendida en Potosí, Córdoba, Tucumán o Santiago de Chile. Nadie lo vio partir, nadie lo oyó pasar; Hernandarias informó al rey que entre 1612 y 1615 -sólo tres años de esos tempranos tiempos- salieron desde la aldea que era Buenos Aires 4.515 esclavos hacia el interior; eran más que caravanas, eran hileras de terror y muerte.

Los edificios más grandes de toda la ciudad colonial eran las Compañías, eufemismo para designar los asientos, es decir los mercados negreros; nadie lo recuerda, y eso que no estaban lejos: el más cerca del centro era lo que después se llamó la Aduana Vieja -la esquina de Belgrano y Balcarce-, los mercados y los grandes barracones estaban en Retiro y Lezama, lugares que quedaron como espacios abiertos para siempre en la traza urbana, estigma permanente en la memoria de una historia trágica ocultada; hasta el siglo XVIII los esclavos eran vendidos en los arcos del Cabildo en plena Plaza de Mayo. Es válido preguntarnos entonces por qué la literatura y el arte están plagados de imágenes vívidas del herrado de vacunos y no de gente, o de recuas de mulas y no de esclavos, ¿no existían o no los quisieron ver? Todo esto no pasaba lejos, en la montaña o en la selva, sino aquí cerca, en plena ciudad: los mercados negreros estaban en los alrededores de lo que era el antiguo centro y la rancheria de los esclavos de los jesuitas estaba a una cuadra de Plaza de Mayo, la de los dominicos a cuatro cuadras, unos metros más y seguían los franciscanos y las demás órdenes religiosas, y en Balcarce y Belgrano estaba los esclavos a la venta en lo gran de patios de la casa de los

Azcuénga - Basavilbaso. En 1803, cuando las ideas liberales ya avanzaban incluso aquí, el síndico procurador del Cabildo leía una presentación en la que se quejaba de las empresas negreras por *"no darles entierro a los que mueren, arrojándolos en los huecos* [plazas] *que tiene la ciudad"*, y cuando tenían que llevarlos a enterrar lo hacían *"arrastrándolos públicamente por las calles con escándalo del vecindario"* atados a la cola de los caballos [3]. Por eso es habitual encontrar frases como la del esclavo del convento de las Betlemitas que al tramitar la compra de su propia libertad dijo que no quería *"morir sin respirar el aire inapreciable de la libertad"* [4]; tenía 70 años y había servido a los religiosos más de 50 de ellos. Cuando un afro que vendía pasteles en la calle le dijo una señora blanca una *relación* que resultó ofensiva, el alcalde del barrio de Monserrat le dio como pena ni más ni menos que ocho años de servicio en un regimiento de frontera; y ya era 1822, es decir que las ideas de igualdad estaban presentes en la comunidad de un gobierno republicano [5].

El buen trato en la ciudad no llama que en algunos casos excepcionales -que sí lo sabría por cierto- y en la imaginación de quienes más tarde escribiría la historia: la versión de los ganadores; hoy sabemos que entre 1776 y 1810 el 60% del total de esclavos libertos lo fueron por su propia compra de la libertad; el resto incluye los liberados por la edad, por enfermedades crónicas, por bondad de sus dueños en sus testamentos, por simple abandono de los ya inservibles o por terceros interesados de alguna otra manera [6]. El gran poeta afroporteño Horacio Mendizábal, quien publicó desde los 19 años y falleció a los 24, escribía en 1869 un desgarrador poema que incluía a estas estrofas:

El medio de mi pueblo estoy aislado,
porque donde mi cuna se meció
con ímpetu arrojada de su lado,
una raza de parias ha quedado

y a aquella raza pertenezco yo.
Y ni patria tenemos, si existe,
de su seno no supo conscribir;
las cargas sea para un hombre triste.
Y si un solo derecho nos asiste,
ha de ser el derecho de morir.

Entre los muchos problemas que el desdibujo de la memoria ha traído es el no recordar que lo que se llamaban genéricamente "los negros" no era un grupo humano homogéneo, ya que provenían de diferentes regiones de África, incluso de Asia, y allí especial desde la India. Había entre ellos muchos musulmanes, hindúes y árabes -aún que la corona había prohibido que entraran musulmanes-, y gente proveniente de Madagascar, Camboya o Thailandia; pero a los ojos del blanco todo el igual, todos eran negros, como los indígenas eran todos indios; luego veremos que la legislación acerca de la proveniencia de los esclavos no era respetada, ya que había "indios" y hasta "mexicanos". Sólo con el tiempo comenzarían a destacarse las diferencias entre pardos, mulatos, cuarterones, morenos y, finalmente, morochos o trigueños, todos términos ahora difíciles de entender con la sutil exactitud que antes tenían pero que hablaban de lo mismo: el color de la piel del otro; *mulato* no es una palabra cualquiera: viene de mula. Pero así como un irlandés no es un siciliano,un habitante del Congo no era uno de Guinea o un zulú; tenían idiomas, religiones, artes y costumbres diferentes. Este incluso era reconocido en su tiempo por los comerciantes que ofrecían la mercadería según ciertos imaginarios atributos que caracterizaban cada grupo: unos eran mejores para el servicio doméstico, otros para arar la tierra, otros para trabajar en las minas bajo tierra y así sucesivamente. Entender esto es comprender la variedad y riqueza cultural de las que eran portadores, las que, pese a todo, sobrevivieron hasta hoy.

La arqueología, al trabajar con la cultura material para explicar los procesos del pasado, maneja evidencias diferentes de las de la historia puramente documental; y la arqueología histórica utiliza ambas fuentes para penetrar en el pasado. Y aquí está lo fascinante, ya que al complementarse o al contradecirse, permiten ver con mayor profundidad aspectos de otra forma casi invisibles. No sabemos nada de la comida de los esclavos urbanos, por citar un ejemplo, y al encontrar ollas para cocinar hechas de cerámica y que repiten en su forma o decoración modelos africanos -no blancos ni indígenas- nos abre nuevas puertas que hay que seguir investigando; y dentro de poco tendremos análisis de los restos óseos y semillas de su comida ya excavadas. Ésa es la base de este libro, el trabajar con la evidencia material de lo ya excavado en la ciudad y, sumando y cruzando documentos históricos, tratar de penetrar hacia algunas hipótesis que consideramos de significación para el historia africana en Buenos Aires.

Una de las hipótesis que intentaremos demostrar en este libro el que, desde la visión arqueológica, los africanos primero y los afroargentinos después no sólo existieron y ayudaron a construir con su trabajo este país, sino que, a diferencia de la opinión generalizada, mantuvieron una actitud de resistencia ante el amo, e incluso siendo libertos la presentaron ante la sociedad blanca. Ésa resistencia puede no haber sido, como en otras regiones, con enfrentamientos armados o quema de campos, es cierto; fue muy diferente: encontrar pipas, o platos, u ollas a los que se les talló sutilmente símbolos religiosos fundamentales de las religiones africanas es hablar de una resistencia cultural silenciosa; hallar evidencias de vudú y magia adivinatoria en ese Buenos Aires antiguo supuestamente homogéneo en su religión, saber que hubo barrios y áreas en las que el blanco no podía entrar -la costa del río, el barrio del Tambor-, el penetrar en una dimensión desconocida en la historia de la ciudad. El abandono masivo de las cofradías y la hermandades de religiosas católicas para volcarse, a inicios del siglo XIX, a la militancia en las naciones

prueba de que la conversión obligatoria fue para muchos de ellos sólo una fantochada. Un ex esclavo afrouruguayo que escribió sus memorias -caso excepcional- dijo al respecto que su *"temor a Dios estaba por encima de toda las cosas, lo que no es de extrañarse dado que fue uno de los medios que mejor se había utilizado para imponer*[nos] *temor y su misión"* [7]. Es por eso que en los pozos de basura y en los rellenos bajo los pisos en que excavamos se encuentran conjuntos de amuletos hechos de hueso, piedras de colores y otros pequeños objetos que servían para adivinar o hacer ritos religiosos; esto sucedía en el interior de casas de familia, en las habitaciones del fondo donde la servidumbre debía reunirse alrededor de sus propias creencias. ¿Por qué hubo quienes dibujaban el cosmograma religioso de Ghana en los pocos objetos de su propiedad? Cuando después del inicio del siglo XIX ya tuvieron sus propios *sitios* -su propia arquitectura y quizá su propia concepción y uso del espacio- en donde practicar sus bailes, socializar entre ellos y con el gobierno, hacer sus ceremonias para la muerte y las enfermedades, quizá las cosas cambiaron, pero no parece ser tampoco así para la arqueología. En fecha tardía, quizá posterior a la constitución de 1853, que les dio la libertad total, un entierro ritual de una vasija afro al terminarse una obra subterránea para el Hospital de Mujeres, la que hemos descubierto excavando. La verdad era que, pese a ser libres, su lugar en la sociedad seguía siendo casi el mismo, la cultura blanca desde la colonia se había limitado a reprimirnos, a tratar infructuosamente de prohibir los candombes y fandangos, a borrar todo resto de identidad; hasta que Rivadavia primero y Juan Manuel de Rosas después entendieron su potencial político y lo usaron para sostenerse en el poder. Más tarde vino la libertad a regañadientes, luego la libertad física y luego la disolución y el olvido.

Trataremos de entender qué el paso y por qué pasó: nada fue casual. Los afroargentinos no se evaporaron por un sortilegio de magia, lo que pasó fue responsabilidad de una sociedad liberal que logró lo que realmente quería: construir una nación blanca, la más larga de América. Jose Ingenieros en 1901,

ya como adalid de la blancura racial, lo dijo con absoluta precisión: *"La superioridad de la raza blanca es un hecho aceptado hasta por los que niegan la existencia de la lucha de razas"* [8]. Porque Ingenieros, haciendo un malabarismos con las ideas de Marx, transformó la lucha de clases en lucha de razas, lo que en Europa sonaba ya ridículo pero que aquí tuvo adeptos y hasta fanáticos; y lo más increíble es que Ingenieros terminó ingresando en el Partido Comunista. En 1904 escribió que *"lo que se haga por las razas inferiores es anticientífico. A lo sumo, se lo podría proteger para que se extingan agradablemente"*; sin duda fue una muy delicada manera de pedir campos de exterminio.

La segunda idea a desarrollar el que las actitudes burlonas típicas de esta población, de imitación caricaturesca de las costumbres del blanco, como eran el colgarse medallas de hojalata, vestirse para los bailes con frac rotosos o levitas mugrientas, eran profundas actitud de desprecio. No eran cosas de tontos ni juegos de niños inocentes como se lo interpretó, tampoco era la infantil intención de parecerse a los blancos de alcurnia pero sin el dinero para pagar la ropa; era en realidad la única manera de reírse del otro en su propia cara: el disfraz tenía dos lados. En otros casos las "tonterías" tenían significados ocultos que trataremos de entender: los collares para hombres y no para mujeres eran religiosos y no ornamentales, sólo por citar un ejemplo.

La tercera hipótesis es que los espacios urbanos de la esclavitud fueron algunas de las arquitecturas más importantes de la ciudad: por su dimensión física, por la superficie ocupada, o por la calidad o características tipológicas de esas obras; fueron sólo comparables en tamaño a lo grande conventos, el Cabildo o el Fuerte; aunque obviamente se los ha descrito mucho menos, casi nada. La historia de la arquitectura de la ciudad no ha producido ni un solo estudio específico sobre este tema, salvo como referencia tangencial a las historias posteriores de Retiro, plaza San Martín o Lezama; lo que hubo antes de ser sitios paradigmáticos no era demasiado importante; se desdibuja la

memoria, y los espacios urbanos parecen surgir de la nada hacia la magnificencia urbana de la generación del 80.

En síntesis, trataremos de dejar al menos esbozada la resistencia al blanco, entendiendo que se dio de formas diferentes de las maneras violentas de otras regiones: aquí se hizo silenciosamente, manteniendo sus tradiciones de cocinar, de vestir, de bailar, de hacer cerámicas para su propia vajilla, al dibujar -como dijimos- sus símbolos mágicos en las bases de los recipientes para sus propias medicinas, en su manera de fumar -la pipa era de uso femenino-, en el sarcasmo, en los pregones y rimas, en el idioma usado en los bailes y candombes frente al blanco; pero la forma más significativa la resistencia fue la más útil y silenciosa, pero la más terrible que una sociedad pudiere imaginar: un lento suicidio colectivo que implicó reducir al mínimo la reproducción biológica: los estudios para Buenos Aires demuestran que la natalidad era del 1% y en la mortalidad infantil, altísima incluso entre libertos. Buena parte de la extinción de la población afro fue quizá por propia voluntad: no aceptaron que sus hijos siguieron el mismo camino ni siquiera en los casos en que lograron la libertad para recibir, en cambio el racismo. Es una de las más terribles historias de la Argentina. También es cierto que ayudó la fiebre amarilla y el cólera, las guerras que los usaron de carne de cañón, la gran inmigración europea, la falta de salubridad..., todo es cierto, pero no resto de América pasó lo mismo y los resultados son diferentes. También ayudó la desidia de los amos al no interesarles que sus esclavos viviesen en familia, porque no lo consideraban un buen negocio; lo mismo pasó con la actitud antinatural de las amas de casa que veían en el embarazo de la servidumbre una enfermedad o impureza; las causas y explicaciones pueden y deben ser muchas, el resultado fue uno solo. Quizás este tema, crucial en la historia de este pueblo y de su desdibujo, esté o y bien demostrado como veremos más adelante, pero como adelanto de la idea podemos citar el caso de la estancia de Fontezuela, propiedad de los Betlemitas

y basada en el trabajo esclavo, en donde en medio siglo sólo hubo ocho nacimientos, de lo cual murieron seis antes del primer año[9].

La independencia en América Latina se inició en un país con población totalmente afro: Haití (1795-1804). Allí existió el primer gobierno libre, la primera Constitución igualitaria y esa mínima isla del Caribe logró enfrentar a Napoleón Bonaparte y rechazar al ejército enviado bajo el mando de su cuñado. Toussaint Louverture fue el modelo ideal para nuestros héroes del independencia, de allí emanaron las ideas que luego tomarían muchos de los ideólogos de Mayo; pero eso fue mejor olvidarlo: no he encontrado un libro de historia escolar que lo recuerde seriamente. Al final de cuentas, ésos eran negros... Cuando en 1812 se debatía el tema candente de la libertad a los esclavos, un periódico de la ciudad escribía la siguiente explicación de por qué el que más se demoraba: *"Vuestra apetecible libertad acaso no podrá decretarse en el momento, como lo ansía la humanidad y la razón, porque por desgracia lucha en oposición con el derecho sagrado de la libertad individual; y porque educarlos y envejecidos en el abatimiento y la servidumbre sois casi incapaces de conduciros desde luego por vosotros mismos..."* [10]. Hermosa forma de decirles a los esclavos -que no sabían leer por otra parte- que les hacían un gran favor al no liberarlos aunque así lo indicaba la razón y la humanidad entera.

¿Por qué fue necesario olvidar, borrar, desaparecer? ¿Tan fuerte era el darwinismo social que no cabía ninguna posibilidad de que la gran civilización blanca conviviera con otros? Los indios, masacrados; los afros, olvidados; el mestizo de la frontera -luego idealizado en un gaucho inexistente-, hecho folklore y poesía. La desaparición por blanqueamiento, por marginación y por la oleada inmigratoria europea a fines del siglo XIX de ese enorme 35% de afroporteños era la síntesis ideal del concepto del progreso indefinido, eran

Sarmiento y Alberdi juntos por última vez, era la civilización que triunfaba definitivamente sobre la barbarie; para Miguel Cané: *"aquí somos todos blancos, lo que no corresponde a esas características tiene tan poca importancia como la de los gitanos en España o en Inglaterra"* [11]. Y para él era cierto, eso es lo terrible de la historia que vamos a contar. La construcción de la historia nacional se hacían sobre verdades indiscutidas, sobre nuevos paradigmas, sobre desiertos que nunca existieron y sobre silencio que poco antes habían sido "aullidos": sí, hubo "negros", pero eran pocos, los tratábamos bien, incluso -como dirían, Cané y Quesada-, los de aquí eran diferentes, tenían cráneos y cuerpos distintos a los de África, metamorfoseados por mafias extrañas, incluso apenas llegados a estas tierras; de allí que el método de los "campos de extinción" que Ingenieros propuso para Brasil no fue necesario: acá eran mejores, se extinguieron solos... Había que escribir la nueva historia, la del futuro; era "la construcción de la memoria de la modernidad" [12], que elegía lo que le interesaba; para un imaginario con una historia artificial, digna, homogénea, con vencedores y vencidos porque una ley divina: la supremacía del más fuerte; y tanto era así que a unos hubo que exterminarlos -los indios-, los otros eran tan débiles que se fueron en silencio -los afros-. Ahora sabemos que ni se fueron ni lo hicieron en silencio, lo que pasaba era que nadie los escuchaba, pues menos no interesaba escucharlos: para 1880 había 20 diarios y revistas afros en Buenos Aires que se publicaban con bastante regularidad. Nunca hubo un lugar para ellos en el monumento de la "gran memoria colectiva". Al final, todo es bíblico: sobre el pecado original no se puede hablar con detalles, sobre nuestros orígenes mejor olvidar que recordar.

La memoria es una construcción colectiva, el olvido también, por eso fue necesario construir un nuevo imaginario en que los afros eran abyectos, sucios, libidinosos, infantiles, salvajes... Leer los textos del siglo XIX tardío es encontrar los mismos términos que leeremos a través de gran parte del siglo XX: las luchas contra Rosas, el federalismo, un Buenos Aires triunfante; relatos

y más relatos que iban disfrazando la realidad, una realidad que era de todos porque una parte decidió que así fuera; los diferentes, los otros, no contaban en este gran relato glorioso de una gesta civilizadora, de un supuesto desierto al que había que conquistar: *"la identidad es una construcción social, una creación, un sistema de interpretaciones o de representaciones que se produce a través de la palabra, de las imágenes, de las repeticiones de los rituales colectivos"* [13]. Había que hacer un país, había que fabricar tradiciones, mitos, leyendas... y los que debían sufrir eran los blancos, ahora transformados por arte de la palabra escrita en lo que nunca fueron: fortineros asediados por supuestos malones, nuevos conquistadores a caballo, gauchos de pelo en pecho, fuertes peones herrando vacas salvajes, héroes del trabajo; los otros, los de verdad, los que hicieron el trabajo más duro, los de pieles de colores más oscuras y mezcladas, no estaban invitados al banquete, quedaron afuera; salvo que aceptaran su papel de servir la mesa. Ahora debíamos ser "nosotros", ya no los "otros"; el indio era salvaje, el negro, estúpido, y en esa polaridad racista, en esa inferioridad natal, se levanta el monolito a la europeización salvaje.

Entre esa falta de memoria debemos incluir tres cuestiones que a muchos les produce urticaria, y no es para menos: la presencia de esclavas blancas, de gauchos negros y de negros-indios. Porque de todos hubo; algún día sabremos cuántos. Las primeras eran ya esclavas en España, donde en la época del descubrimiento de América habían unos 100.000 esclavos [14], muchas de ellas de ascendencia árabe. Y aquí llegaron desde el inicio de la entrada al territorio ya que, sabemos, Álvar Nuñez Cabeza de Vaca las tenían para su uso personal, todas ellas herradas y una de ellas, acá en la cara [15]. Hasta la fecha el único en el país que ha publicado marcas de esclavos ha sido Agustín Zapata Gollán, y quizá no casualmente se publicaron en 1983, año de regreso a la democracia en la Argentina. Por otra parte, la llegada de esclavas blancas fue una de las primeras alternativas manejadas por la Corona para evitar la mezcla de los conquistadores con las indias, manteniendo así la supuesta pureza de

sangre; todavía en esos años iniciales el esclavismo no era una cuestión racial, recién lo estaba empezando a ser. Es interesante destacar que quien más a historiado esas esclavas haya sido en un argentino, José Torres Revello, quien hizo públicos los documentos existentes en Sevilla sobre el tema en 1927; pero casi nadie le prestó atención, ya que los esclavos seguían siendo transparentes. Sobre los indios-negros del tema es más difícil ya que no se ha escrito nada, al menos que conozcamos. Sí sabemos de la mezcla de culturas, colores y lenguas que significaba la frontera con el indio en donde estaba la imaginaria línea de fortines que indicaban los mapas del ejército, pero que en la realidad era inexistente: unía más que separaba a esa enorme población de indios pacíficos -o violentos-, blancos renegados, mestizos de todo color, hijos o nietos de refugiadas o cautivas, blancos tranquilos, cuarteleros y cuarteleras, comerciantes viajeros, trotamundos europeos -¡cuántos dejaron escritos sus viajes!-, campesinos y a todo el que no estaba interesado en participar del supuesto lado bueno de la frontera. Hay datos dispersos acerca de indios que tenían claramente color negro -en esa época nadie los confundía-, y valga de ejemplo el que en 1806 se recibiera formalmente en el Cabildo *"al cacique negro y sus dos hermanos que vinieron de Patagones"* [16]. Otro caso era el que vivía entre los indios de San Gerónimo, cerca de Santa Fe, *"que se ha criado entre ellos y el como tal su director y baqueano"*, a tal grado peligroso que el gobernador de Santa Fe propuso al gobierno central que lo envíen a las Malvinas -más lejos no había-, porque *"si toma un palmo de tierra firme, como tan baqueano que es, se introducirá a los indios, y convocándolos para atrocidades"* [17]. La presencia del africano entre los gauchos, con caballo, lazo y haciendo los trabajos típicos, es tan importante que ahora sabemos que en el siglo XVIII hasta un 37% de los peones -libres y esclavos- eran afro [18]; en 1825 Juan Manuel de Rosas tenía 33 esclavos en una de sus estancias, uno de ellos aun marcado en la frente [19].

Hay por ciento muchas preguntas que ahora, desde el siglo XXI, nos hacemos: ¿cómo era posible que los esclavos creyeron en una religión que ponía todo los seres humanos en igualdad de posición y a la vez permitía que incluso las mismas órdenes religiosas y sus sacerdotes en forma privada tuviera esclavos?; claro, en esa época la cuestión la consideraban así muy pocos; y menos que nadie la propia Iglesia, que vivía de su trabajo en obrajes, plantaciones y estancias. Además, y en la historia que quiero relatar, el tema estaba bastante bien cubierto por si alguien tenía dudas: un religioso llamado Alonso de Sandoval ya se había hecho carne de estas dudas en África misma, donde bautizaba a los que iban a ser embarcados. Escribió un conocido tratado de su época cuando fue preguntado por sus superiores acerca de si se debían "sentir escrúpulos" por esa carga humana, y contestó que, como donde él estaba era un puerto a donde llegaban desde otros lados, el problema se originaba en esos sitios lejanos: *"y así lo que traerá este puerto, como lo compran allí de tercero, cuarto o más poseedor, no forma escrúpulos"*. Tampoco quienes compraban en América debía sentir escrúpulos ya que *"como los mercaderes que llevan estos negros los llevan con buena fe, muy bien puede comprar a tales mercaderes sin escrúpulo alguno"*. Pero llevaba la cosa más lejos aún ya que muchos africanos alegaban haber sido capturados sin su consentimiento, para lo que el buen padre dice que *"buscar entre diez o doce mil negros que cada año salen de este puerto, algunos mal cautivos, es cosa imposible por más diligencias que se hagan. Y perderse tantas almas (...) por no ir algunos mal cautivos, sin saber cuáles son, parece no ser tanto servicio Dios"* [20]. Fácil: no hacer nada era la solución propuesta.

La variedad étnica era tan grande que la información que surge nos muestre incluso situaciones que no pueden parecer poco creíbles desde la visión actual. En Córdoba entre 1588 y 1610, es decir a poco de fundadas las primeras ciudades del territorio, el presbítero Juan Oliva de Córdoba compró "indios" de la costa de Brasil, lo que parece haber sido común, ya que otros

también compraban "naturales", cosa que por cierto estaba más que prohibida. Otro ejemplo de Córdoba es un indio "natural de Arauco, habido en guerra", un *"esclavo natural de las provincias de chiriguanas, de lo que la Real Audiencia de La Plata dio por esclavos"* (¡aunque tenía ocho años!), o el clérigo de la catedral de Santiago del Estero que compró "un criollo mexicano", y en 1609 una *"negra esclava mexicana"* [21].

Vale la pena preguntarnos entonces si la presencia de gauchos e indios negros es rara en América Latina. No, en lo más mínimo, y el mejor ejemplo lo representan dos grupos de indios negros caribeños que aún existen: los garífunas y los miskito (en la zona fronteriza entre Honduras y Nicaragua); estos últimos tuvieron una dinastía real reconocida por el gobierno de Inglaterra durante 250 años, y su último rey murió en 1927. Sobre los gauchos negros ni siquiera intentaré hablar, ya que la nueva historia los ha reivindicado suficiente; imaginar ahora al habitante del campo argentino sin verlo en buena medida como afro, o en las diferentes mestizaciones en la que entraba a formar parte, es ya imposible. El gaucho blanco enfrentando al gaucho negro quedó demasiado idealizado en el *Martín Fierro* y el *Santos Vega*. Y recordemos que el *mandinga* campero en un diablo con la cara blanca, y eso no era casualidad.

III

LOS CAMBIOS EN LA MEMORIA

¿Quién puede juzgar a su prójimo?, y más aún ¿quién puede juzgar a su prójimo en el pasado? Precisamente cuando la historia lo hizo fue cuando cometió sus más tremendos errores, ya que toda historia es una construcción hecha del presente. En estas páginas veremos cómo la población afro vivió en los papeles -la literatura, la historia, la crónica urbana- el mismo proceso que en la vida real: primero fueron objetos acerca de los cuales se hablaba, luego dejaron de ser cosas y pasaron a ser personas sobre las que había cosas que decir, aunque muchas veces no fueron más que despectivas, ya que no dejaban de *ser el otro*. Más tarde comenzaron a desdibujarse, a construirse imaginarios en los que los afros tenían papeles secundarios, en el fondo del decoro de la vida, o simplemente iban desapareciendo; ya ni siquiera eran problemática su ubicación social o racial, dejaban de ser, se hacían transparentes a la mirada. Nuestros grandes intelectuales del siglo XIX, y muchos del XX, sin negar su derecho a la libertad, cayeron en interpretaciones racistas en muchos casos, ello nativas en otros, o simplemente repitieron lo que otros dijeron antes sin detenerse a pensar lo que decían. Y digo racistas no porque lo diga desde hoy, sino porque en su propio tiempo eran señaladas a sí por sus mismos contemporáneos. Por la otra parte la comunidad afro levantaba la voz, escribía,

gritaba, pero no había lugares donde escucharlos. Ésta es esa historia, la de un diálogo de sordos en el cual al menos uno de los interlocutores tenía también los ojos tapados. No queremos juzgar hacia atrás, destacar errores, marcar barbaridades, sino entender cómo se construyó nuestra nacionalidad, nuestra historia oficial, nuestro imaginario colectivo. Es tratar de entender por qué nos falta un taxi de los habitantes que hicieron la historia.

LA PÉRDIDA DE LA MEMORIA

La primera generación que escribió acerca de los afros como cosa a observar y ya no como meras referencias administrativas o judiciales fue la que vivió con ellos desde la Independencia hasta la generación de 1836. Anteriormente habían sido sujetos de juicios, edictos policiales, bandos reales, actos administrativos de compraventa, polémicas acerca de darle la libertad o no. Los nuevos textos entraron en la literatura y en la opinión intelectual de la mano de la generación romántica de 1836 con escritores de la talla de Esteban Echeverría o José Mármol, y cerrarían el periodo con la generación del 80 en la letra de Vicente Fidel López, Bartolomé Mitre o Domingo F. Sarmiento. Sobre ellos, los afros, se empezaría a hablar, discutir o simplemente a describirlos, pero siempre mirandolos desde arriba, como si se pusiese la mirada desde un mundo superior hace otra inferior. Al fin de cuentas la civilización blanca -tal como la llamaban- había triunfado y no estaba mal sentirse orgulloso, aunque como buenos militares había que hacerles honor a los vencidos. Por supuesto que no podemos deleitarnos con los errores de otros, querer que piensen como hoy; pero también es cierto que se cree cediendo el pasado y aprendiendo de él: es lo que se llama experiencia humana. No podemos criticar a Echeverría o a Mármol por creer en la inferioridad de los no blancos: no había otra opción para ellos y posiblemente casi nadie lo veía de otra forma; para Echeverría, en

su relato El Matadero, escrito en 1838, el afro, la chusma popular y el rosismo eran lo mismo, y el odio tiñó todo de color rojo punzó; la descripción de una *"negra achuradora"* que tratando de robar partes de la vaca se *"mete el sebo en las tetas"* y que se arroja cuajones de sangre con los otros muchachos del matadero son elocuentes imágenes que muestran lo que quiso remarcar de las clases subalternas. Todavía en fecha tan tardía como 1861, el viajero inglés W. Hinchcliff dio lo mismo: *"Sobre un barro sanguíneolento, charlando y chillando como unas urracas a propósito de la asquerosa operación de raspar y extraer cuanto fragmento de grasa pueda hallarse en las tripas que se abandona por todas partes (...) a éstas asquerosos arpías"*. No era la visión de la humillación por la que debían pasar para comer y sobrevivir en condiciones infrahumanas, sino una manera de entablar un diálogo con sus iguales a cerca de los otros. No era diferente para José Mármol en su *Amalia*, de 1851, cuando describía indignado a los afroargentinos como una enorme oleada *"que había roto en los diques en que se estrella el mar de sus clases oscuras"* para intentar mezclarse con el resto de la sociedad: nuevamente Rosas y las clases populares eran todo lo mismo, problema que sólo pudo superarse un siglo más tarde. Eran los herederos de una sociedad perfectamente rígida y escindida, estructurada en clases sociales y que desde siempre había sido así. Porque una cosa era dar la libertad o prohibir el tráfico de seres humanos, otra muy diferente era que, una vez liberados, "rompieran los diques" de las diferencias raciales.

Años más tarde, para Lucio V. López en su La Gran Aldea, publicada en 1882, el mundo real era totalmente blanco, y hasta la mucama de la novela era una "frasecita", la que obviamente dio el mal paso al enamorarse de un mulato que la llevó a la perdición: por escaparse para ir a bailar una noche de carnaval después de haber salvado los *"antagonismos de raza"* sé que no la arriba de la patrona y se destruyó una familia. En realidad, según López, el problema era muy profundo, sea que el de por sí *"la mujer es un ser débil en toda las clases sociales"*, pero peor era esta *"vasca plebeya"* unida a un *"joven*

high-life de color"; eso resultó trágico cuando aceptó *"ir a cenar, no por cierto unas ostras con Sauterne, sino unas suculentas costillas de chancho apoyadas por una copiosa taza de café con leche y pan con mantequilla"* a las tres de la mañana [22]; la comida remarcaba, por si hacía falta, la ubicación social de los actores. Pero hay que entender que era una generación en la que los afroargentinos aún eran parte de la población misma y que entraban y salían de la literatura de la misma manera en que vivían en la realidad. Para Miguel Cané viajando por el Caribe los habitantes de la isla Martinica *"me daban la idea de orangutanes bramando de lascivia"* [23].

Bartolomé Mitre fue quien logró colocarse en la postura más dura, ya que aunó la ubicación en la escala racial del afro con su visión del pasado basada en las teorías de Herbert Spencer, que asumían a los no blancos como pueblos no sólo inferiores sino que retrocedían cada día en la escala humana hacia lo animal. En sus textos todo eso se tiñó de un sutil paternalismo; al hablar de las "tres razas" que formaron al país nos dice: *"De su fusión resultó ese tipo original, en que la sangre europea ha prevalecido por su superioridad"*, o que por suerte para la sociedad *"ha asimilado las cualidades físicas y morales de la raza superior"* [24]. Por cierto que no dejaba de destacar la deuda moral que la civilización tenía con ellos, ni el papel que tuvieron en las guerras de la Independencia, pero sencillamente se trataba de una cuestión de simple naturaleza. Resumía la postura de la generación del 80, en la que la extinción del afro, que veían delante de sus propios ojos, era consolidar su modelo de sociedad y reafirmar sus ideas sobre su superioridad de las razas y la supervivencia del más hábil en la nueva moda del darwinismo social. Ha habido quién creyó que el paternalismo de Mitre era verdadero liberalismo, pero condescender a los inferiores no es igualarlos, tal como bien lo dejó escrito Sarmiento. Éste, imbuido del libro de Towe, *La cabaña del tío Tom*, que desde mitad del siglo XIX se teatralizaba en Buenos Aires con actores blancos pintados de negro, dejó bien claro que *"hay que expiar el error"* de la

esclavitud, pero no por eso ésta dejaba de ser *"la segunda raza servil"* (la primera eran los indígenas), gracias *"a la infantil simplicidad de su afección y a su olvido a las injurias recibidas"*[25]. Terminó Sarmiento alabando la conquista brutal de África por los países europeos para establecer colonias por el *"sacerdote cristiano Livingstone, Pablo apóstol de la raza negra"*, y considerando que para África ha *"llegado su hora de justicia, dignidad y reparación"* gracias al colonialismo inglés, belga, alemán y francés, que hoy sabemos lo que significó para ese continente. Sarmiento, por cierto, destacó la importancia de los afros en la edificación de la ciudad, saque desde el siglo XVII fueron la mayor parte de los constructores y obreros, pero vio su extinción como un simple triunfo de la naturaleza, de una raza superior sobre otra inferior. Ésta fue una constante de su tiempo: pensar el mundo en base a razas que se unen o se separan, se subordinan o luchan, superiores e inferiores; concepto mismo de raza es la parte indisoluble de su lectura del mundo. Insisto: no es intención hacer críticas atemporales, es entender por qué un pueblo desapareció a la vista de otro, y nadie se dio cuenta.

Uno de los primeros en recordar la importancia de la presencia africana en un texto extenso fue Vicente Quesada en 1881. Por cierto sus páginas repiten los lugares comunes ya instalados en el imaginario: los esclavos *"no odiaban a sus amos"*, *"la esclavitud en esta parte de la América española no fue cruel para los pobres negros"* y así por el estilo; obviamente no dejaban de ser los *"hombres negros"*. Y la magnanimidad blanca la detalló en larga páginas narrando cómo se sorteó la libertad de setenta esclavos después del triunfo contra las invasiones inglesas en 1806/7, en homenaje a su bravura, además de otorgar pensiones a viudas y huérfanos; lo que no explicó es por qué las autoridades hicieron este efecto democrático tan poco acorde a su forma de ser: estaban aterrorizados de que indios y afros estuvieran armados y hubieran tomado conciencia de sus propias fuerzas. Después, su antirosismo, también típico de su tiempo, lo llevó a largas peroratas que al igual que muchos otros

asociaba negros = Rosas = dictadura, confusión que oscureció por un siglo el aporte cultural afro. Por ejemplo, la enorme reunión organizada en Plaza de Mayo a la que fueron invitadas todas las comunidades afro de la ciudad a un acto verdaderamente de masas, un evento digno de ser recordado en la historia de la ciudad, Quesada la describe simplemente como *"cantares verdaderamente bárbaros, pareciera aullidos de animales"* que a él le *"producía una impresión repugnante"* [26]. Pero esos mismos seres humanos lo llenaron de orgullo cuando marchaban con las tropas de la Independencia y *"morían vivan de la libertad de esta tierra"*, es decir, eran buenos cuando luchaban por los ideales e intereses blancos; cuando construían su propia identidad eran bárbaros. Y terminó destacando que los negros locales eran aceptados por los blancos porque *"no es posible averiguar la ley en virtud de la cual los negros esclavos en Buenos Aires eran superiores fisiológicamente hablando aquellos salvajes de África cantaban casi desnudos"*; aquí, según él, se les modificaba el cráneo, la forma del rostro y la complexión del cuerpo *y "cuando vestían bien con las ropas de sus amos"* eran casi humanos. Al final interpreta que simplemente desaparecieron naturalmente porque *"las razas superiores asimilan a las inferiores"* [27].

Si tomo conciencia de que éste era el pensamiento de nuestras clases ilustradas y algunos de nuestros grandes intelectuales medio siglo después de la libertad a los esclavos, que podemos imaginar que se pensaba entre negreros, esclavistas, amos y contrabandistas de seres humanos. Ésta era también Buenos Aires. Incluso la literatura gauchesca, que se podría suponer que debía estar muy endeudada con el africano del campo, terminó como José Hernández y su Martin Fierro (publicado en dos partes en 1872 y 1879) con una postura indecisa ante la igualdad racial:

Dios hizo el blanco y al negro
sin declarar los mejores

les mandó iguales dolores
bajó una misma cruz;
más también hizo la luz
pa´ distinguir los colores.

Y en esto hay que ser muy claro, como lo fue Wilde al puntualizar que a inicios del siglo XIX había un hotel, el de Smith, cuyo propietario era *"hombre de color. Pero, en su trato, un cumplido caballero"*[28].

La otra visión la tenemos al leer lo que los afros escribieron sobre ellos mismos durante los pocos años que pudieron hacerlo y enfrentarlo a la visión blanca, lo que es de por sí sólo un ejercicio intelectual edificante, ya que nos ubica en la visión que el otro hacia este lado: *El Unionista*, refiriéndose a la persistencia de la discriminación, decía que *"la constitución es letra muerta y abundan los condes y marqueses; los cuales, siguiendo el antiguo y odioso régimen colonial pretenden tratar a sus subordinados como esclavos, sin comprender que entre los hombres que humillan hay muchos que ocultan bajo su tosco ropaje una inteligencia superior a la del mismo que ultraja"*[29].

LOS BLANCOS MEMORIOSO

Después de 1900 la población afro estaba casi extinguida, borrada, desaparecida. La construcción de la Nación con la gran inmigración se había hecho con muchos olvidos, y uno de ellos era su heterogeneidad cultural. Los afroargentinos habían desaparecido y sólo eran una mezcla de recuerdo teñido por la alegría del triunfo racial: los blancos demostraban sin necesidad de guerras de exterminio, tal como sí fue necesario hacer con el indio, que se imponían. Era la época de auge de las teorías raciales, y muchos de nuestros

intelectuales más ilustrados se paraban desde la postura paternal para mirar hacia atrás. Era la posibilidad de hacer historia sin conflictos del presente, superando a Sarmiento, Mitre, Wilde, López o Quesada. La siguiente generación asumió el tema como historia y no como presente: Alfredo Taullard, nuestro apologista del gaucho y de su cultura -el mito que reemplazaría a la realidad afro-, trató con sutileza despectiva a los desaparecidos: se acordaba de hecho, los incluía en sus libros, pero se autojustificaba con un viejo estribillo, porque *"la raza negra radicada en nuestro país no ofrecía el aspecto repulsivo de ciertas razas africanas, e irán física y fisiológicamente superiores, pues de lo contrario aquí nadie los hubiera comprado. Era muy sumisos y fieles (...) como lo eran hasta muy entrado el siglo pasado las vendedoras de la calle Florida y las señoras de antaño no tenían ningún reparo en tratar con ellas"*[30]. No hace falta destacar que los afroargentinos ni estaba "radicados" aquí -al menos no por propia voluntad-, ni quienes compraban esclavos para trabajar se fijaban en la belleza, ni éstos eran diferentes de sus propios hermanos que quedaron en África cuando fueron cazados como animales, ni dejamos de notar la sutileza de que una cosa eran "las señoras" y otra las negras con las que aceptaban hacer las compras. Se extendía el mito de los negritos buenos ayudando a sus amas misericordiosas. José León Pagano en su monumental obra *Arte de los argentinos*, al citar una obra de Martín Boneo habla de *"ese rebaño disminuido por la raza y la servidumbre"* [31] y describe los bailes africanos como un "fermentar del sentimiento bárbaro".

El ejemplo más interesante de la primera parte del siglo XX lo representa el libro de Vicente Rossi llamado *Cosas de negros*, publicado por primera vez en 1927. Rossi, un hombre extravagante, de juicios tremendos y terminantes, que odio al español colonizador al que llamaba moro - godo, trató de rescatar precisamente algunas cosas de negros: su música, bailes, tangos, costumbres y mil un detalles, algunos verídicos y otros exagerados. Pero pese a eso no pudo alejarse de una postura profundamente racista: *"singularmente*

constituido para el dolor, tan oscuros de cerebro como de piel, los hombres negros concluyeron por creer natural y justa su condición de animales domésticos y sacrificaron al capricho del amo hasta el oculto derecho de pensar. El hombre-fiera de las selvas africanas transformado por el sufrimiento en hombre-tarro" [32]; y éste era un libro a favor, no en contra. Lo que sucedía era que lentamente se consolidaba el mito de que fueron gente sumisa y obediente por propia voluntad, tan buenos que el amo los trataba bien. Los dos siglos de esclavitud; la captura, venta, herrado; la brutal destrucción de su familia, cultura, mundo, nombre y religión, y la amenaza de castigos monstruosos son cosas que algunos olvidan al juzgar. También en los cementerios hay silencios. Pero, como dijimos, la hipótesis de este libro es que ese silencio no existía, al menos para el que sabe escuchar los sonidos tenues, delicados, los sonidos del sufrimiento humano. La misma antropología no se podía quitar de encima esa visión: Salvador Canals Frau intentó una perspectiva "biológica" al asumir que hay tres razas humanas y que ninguna de ellas es superior a la otra, aunque aclarando que *"el aporte blanco, felizmente, es el más considerable a todos y él es el portador de la nacionalidad"* [33]. Ni siquiera los especialistas en estudiar al hombre podían dejar de lado la cuestión racial. Con los años esto se aplicaría, aunque seguirían publicándose áridos artículos que usaban a la población afro para demostrar qué bien que los trataban sus amos, en especial la Iglesia o los héroes de la patria. Hasta hoy nadie ha estudiado con seriedad la tenencia de esclavos por Rivadavia, Rosas o San Martín, para bien o para mal, es decir correlacionar el discurso abolicionista con la realidad de sus propiedades.

Pero tras estos libros se comenzaba a vislumbrar algo que antes hubiera sido difícil de creer: llegó a haber una literatura afro, poesía, musica, coreografía, bailes; Héctor P. Blomberg, hombre dedicado a la ciudad y sus formas de cultura popular, escribió su *Cancionero federal: los poetas de la tiranía* en 1934, donde no escondió su odio a Rosas y tras de él a quienes lo

apoyaron, pero mostraba una significativa producción literaria afro; siguiendo a Ricardo Rojas en la recuperación de la memoria literaria no disfrazó ni un ápice su indignación ante -igual que su mentor- los poetas de la adulación a Rosas. Pero para nosotros la interesante es ver que entre tanta cosa seguía surgiendo una basta literatura bozal, la que aún sigue siendo un campo de riquezas por explorar. ¿Eran realmente los afroargentinos quienes escribían esas poesías? En el ocaso de adulación burda a Rosas sabemos hoy que en realidad eran cultos blancos que usaban ese lenguaje para disfrazarse por florero literario, por no dar su nombre o por la razón que fuera; faltaría otra generación para que alguien encararse el tema con seriedad.

La década de 1940, quizá por influencia de la Segunda Guerra Mundial y su rebrote racista, el tema de las razas volvió a cobrar interés, no sólo como racismo -tema que ni siquiera entraremos a discutir- sino entre los intelectuales progresistas. Surgían a artículo sobre "etnogénesis", "orígenes cárnicos de la argentinidad" y títulos donde siempre se trataba de dividir, separar, clasificar, en la pura tradición del siglo XIX de Lombroso. Por supuesto, hubo de todo, y vale la pena destacar un texto escrito por Jorge Zamudio Silva en 1945 en que hace observaciones agudas y nuevas para su tiempo: primero el tema de la dilución de la población afro por causas múltiples y no únicas, incluso con la hipótesis de que fue una disolución "consciente"; y segundo la continuidad cultural: *"un análisis antropológico físico, lingüístico y folclórico, de la culinaria, de los medicamentos populares y de algunas supersticiones, demostrará inmediatamente la presencia potencial del africano en la moderna sociedad argentina"* [34]. Y eso era mucho decir en ese momento y para este país. Al año siguiente se publicó un libro que aún resulta de extrema utilidad llamado Morenada, de José Luis Lanuza, que se transformó en una clave para entender el pensamiento sobre este pueblo al que *"nuestra historia parece complacerse en olvidarlo y en evitarlo"* [35]. Lanuza avanzó con varias hipótesis nuevas, entendiendo que el legado de quienes historiaron del tema

sólo se ocupó de rescatarlos o denostarlos como rosistas y describió su idea de la disolución o del blanqueo paulatino como acción consciente de supervivencia, de búsqueda de posibilidades para una vida mejor, no como objetivo de integración. Señaló la presencia de palabras y actividades netamente africanas aún en el país, sugirió la existencia desde 1654 de negros huidos cimarrones -tema aún no historiado-, y describió el canto y el baile no como una obsesión cultural sino como la *"única expresión cultural permitida"* por los blancos, de allí que creciera en tal manera a diferencia de otras manifestaciones culturales. Ha sido sin duda uno de los libros más profundos sobre el tema en su tiempo.

Aún en la década de 1960 existían quienes retomaban la historia desde posturas raciales, aunque inconscientes de lo que eso significaba en cuanto a seguir explicando el racismo en términos de razas [36]; el caso extremo, seguramente, fue el del historiador de la policía Francisco Romay, que en 1949 publicó El barrio de Monserrat (la tercera edición de su libro que le hizo la municipalidad de Buenos Aires fue en 1971, y seguía repitiendo los mismos conceptos) insistiendo en términos como "salvajes", "lascivos" o "inocentes"; se acordaba que había existido, no lo negaba sino que lo asumía, pero no por eso dejaban de ser inferiores. Es interesante que hayan caído nuevamente en el tema del Rosas y los afros sin darse cuenta de que la documentación que él mismo descubrió en los archivos sobre la creación de las naciones era de la época de Las Heras en Rivadavia. Esta visión llega hasta el presente cercano: en 1982 un historiador serio que escribió un estudio de la población afro incurría en lo mismo lugares comunes al decir que era un *"hijo atávico del ritmo",* en el cual *"la lujuria, el alcoholismo y la pasión se desataban"* [37]. A nadie le importaba por qué pasaba eso, suponiendo que eso fuera así, y que se estaba repitiendo la simple visión de quienes no entendieron nunca lo que pasaba frente a ellos. En última instancia, desde Mármol y Echevarría hasta Sarmiento y Quesada se opinó sobre el contenido de bailes y canciones de los

cuales ninguno de ellos entendía siquiera el idioma en que se hacían. Recordemos que por ley "así lo estipulaba el Código Negrero en vigencia) el esclavo sólo tenía libre dos horas a la semana, y era exclusivamente para ir a misa el domingo; el no y el significaba 80 latigazos; recordemos que era habitual en muchas estancias darle para "cohabitar" a los matrimonios sólo algunas horas el sábado a la noche. Obviamente, cuando podían reunirse lo menos que harían era una fiesta con baile; ¡o acaso alguien esperaba que hicieran una tertulia intelectual! En esos baile sucedía un doble proceso: al retornar a sus raíces -verdaderas o reconstruidas- se reafirmaba su identidad y su oposición al mundo blanco, se rompían las barreras entre las naciones aumentando la mestización entre los afros y agotaban su energía en una catarsis colectiva, olvidando por poco tiempo la opresión y el exilio obligado.

RECUPERANDO JIRONES

Quizás el primer trabajo de investigación histórica realmente serio, aunque no logró liberarse del todo de la carga racista que implicaba la visión de superioridad, haya sido el de un Juan Agustín García en su célebre libro *La ciudad indiana*, publicado por primera vez en 1900. Allí les dio a los africanos un lugar diferente en la historia nacional al ubicar al esclavizado en su papel de trabajador y artesano, del productor de capital para su amo mediante el trabajo por cuenta propia, del que debía entregarle una buena parte cada día; en realidad se limitaba a analizar su lugar en la economía. No dejó de ser despreciativo, es cierto, pero al menos puso las cosas en su lugar: no era una curiosidad, eran productores de trabajo y capital. El verdadero cambio lo haría sí el historiador Diego Luis Molinari, quien en 1916 publicó en la Universidad de Buenos Aires (a través de lo que se llamaba "Sección de Historia") un estudio titulado, *Comercio de Indias: Consulado, comercio de negros y*

extranjeros, donde volcó un conjunto impresionante de documentos de archivos sobre tema. Desde una postura que se mostraba neutra y alejada de todo opinión personal, presentaba texto tras texto toda la documentación accesible en ese momento sobre la trata de esclavos; tuvo una nueva edición ampliada en 1944 y hecha por la Facultad de Ciencias Económicas de la misma Universidad. Aún hoy sigue siendo un texto importante que incluye un conjunto de información sin la cual muchos no hubieren siquiera podido acercarse al tema. Así se habría una nueva visión del pasado. Paralelamente, en el mundo se iniciaba una amplia lista de estudios sobre África y los africanos dispersos por el mundo que luego analizaremos en detalle, pero que se expresaba tanto el libro que llegaban como en ideas que circulaban; la Argentina no estaba sola, aunque lo parecía en el concierto de América Latina.

El paso siguiente lograría una mujer excepcional: Elena S. F. de Studer, quien en 1958 publicó su libro *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, también editado por la Universidad de Buenos Aires. Fue el primer tratado de escala monumental en la materia, que puso la historia argentina en un nivel internacional en relación con lo que se estaba haciendo en su tiempo. Hacía un estudio absolutamente minucioso de cada barco arribado al Río de la Plata año por año, en cuadros desplegables para que no cupiese la menor duda acerca de la forma en que manejaba la información y los datos, incluyendo ilustraciones de los barcos negreros. El libro fueron rápidamente aceptado en el mundo como un aporte sustantivo que dio una idea sólida de la escala de la trata de esclavos en esta región. Hasta la fecha creo que ningún otro libro ha superado a ése, que para muchos es un hito en la historiografía nacional. Nos quedaría por citar en esta corriente inicial de historiadores del mundo afro en el país a José Torre Revello, prolífico escritor amante de publicar pequeñas notas con curiosas documento que iba hallando por los archivos del mundo sobre los afros [38], o su estudio acerca de las esclavas

blancas [39], hasta trabajos monográficos sobre la sociedad porteña incluyendo el papel del africano en ella [40].

La idea de que la población africana y afroargentina sí dejó un aporte cultural significativo llegó recién con la década de 1960, junto a los grandes cambios en la política, la cultura y la sociedad de esos difíciles años argentinos. El historiador que alcanzó más notoriedad por su dedicación a este tema fue Ricardo Rodríguez Molas, interesado en definir un conjunto de rasgos culturales característicos de la etnicidad afroporteña: la música, la poesía, el baile, la literatura; más tarde se dedicó a estudiar la vida cotidiana afro en la ciudad [41]. Era la suya una postura liberada de las ataduras del siglo XIX, en la cual se entendía del aporte cultural, su legado la posteridad y la presencia de esa población en la memoria moderna. Sus textos siguen siendo centrales en el conocimiento de un pueblo cuyos testimonios son tan difíciles de ubicar y más difíciles de entender. En el mismo camino estaba predicando en el desierto Néstor Ortiz Oderigo, publicando primero artículos en el país y luego reconocido internacionalmente, desde 1933. Si bien su interés principal fue la música afro en todas sus formas, se dio cuenta tempranamente de que los bailes ocultaban un universo incomprensible para quien no conoce el idioma y las tradiciones de origen de cada pueblo de África; y ése fue su silencioso trabajo durante medio siglo: demostró la similitud -y diferencias- de este fenómeno cultural con el resto del continente y el proceso de construcción de los rituales afroamericanos, que dieron resultados variados en virtud del sitio de origen, de los aportes locales y del grado de aculturación que se producía a lo largo del tiempo: no era lo mismo un valle del siglo XVII que en el XIX, pero todos eran bailes. También fueron los primeros en observar que los afros *"veíanse obligarlos a cubrirse tras el caparazón del catolicismo. De otro modo no hubieran podido sobrevivir"* [42]. Es decir que detrás de la fachada habían permanecido algunos rasgos de las religiones originales, que según él eran ya profundamente afroamericanas para cuando tenemos descripciones detalladas.

Un largo artículo de Bernardo Kordon titulado "La raza minera en el Río de la Plata", publicado en 1968, tuvo también la sutil visión de la supervivencia bajo el disfraz presentable, además de entender que seguía siendo paternalismo juzgar los aportes de los afros a la cultura a partir de su entrega a la cultura blanca: ¿por qué no juzgarlos por su aporte a la cultura afroamericana? Si bien en el día que lo preservado original que llegó a ser observado en el siglo XIX era ya sólo jirones de cultura, no por eso dejaba de pensar que *"sus culturas debieron disfrazarse bajo formas caricaturescas para escapar a la censura de los señores blancos"* [43]. Ya para esta época en todos y cada uno de los países del continente el tema de importancia, y los procesos de independencia de las antiguas colonias africanas llegarán el asunto a las primeras planas del mundo. En los estudios publicados en el exterior la Argentina ocupaba un lugar, aunque los argentinos no lo supiéramos [44]. En 1979 se publicó un interesante libro de Marcos de Estrada llamado *Argentinos de origen africano: 34 biografías*; la idea no era nada nueva, ya que se trataba de destacar individuos que lograron lugares protagónicos dentro del mundo blanco en la vieja idea de la historia afronorteamericana de que había que tener héroes para estar a la altura de la cultura blanca, siguiendo el libro inicial de Ford publicado a finales del siglo XIX. Si bien fue un aporte significativo, cayó en la vieja discusión acerca de las razas, en la apología del individual y el rescate de una cultura no por sus valores intrínsecos sino por ser iguales o mejores a los otros. Esta postura de rescatar a los afros por sus aportes a la cultura blanca se enraíza en los intelectuales de la generación de 1880 y ha sido habitual incluso hasta hoy. De todas formas, en épocas de dictaduras, el señalar que hubo oficiales y suboficiales afros en el ejército ya eran de por sí importante.

Otra corriente se empezó a vislumbrar cuando Dardo Cúneo escribió en 1959 una historia de la economía en la que el esclavo jugado un papel distinguido y lo ubicaba como trabajador, formador del capital económico que hizo crecer el país; luego veremos que en la década de 1980 el tema volvería a

estar en el centro de la investigación histórica. Más tarde Vicente Gesualdo[45] publicaría un largo trabajo sobre la vida de los afros en Buenos Aires, y salvo por algunos lugares comunes y la falta de fuentes bibliográficas muestran la intensidad de su presencia en muchos aspectos de la cultura hasta 1900. Asomaba si en la historia la idea de que sí dejaron una cultura incorporada a la de toda la ciudad; e incluso ya en esos años algunos libros publicados sobre la ciudad de Buenos Aires, como fueron los de Ricardo Lafuente Machain desde 1945, Ricardo Llanes[46] y Enrique Puccia[47], habían hecho descripciones de la situación con respeto humano y seriedad. En 1980 un número monográfico de *Todo es Historia* incluía artículos de Rodríguez Molas, Ortiz Oderigo, Villanueva, Binayan Carmona y hasta de un descendiente de Tomás Platero, el escribano afro de la Plata y uno de los fundadores del Colegio de Escribanos de esa ciudad. Esta revista, de tan amplia difusión, ha mantenido la tesitura de publicar en forma constante números dedicados a este tema hasta la actualidad[48].

LOS NUEVOS PROFESIONALES DE LA HISTORIA

La nueva generación de historiadores de la afro en la Argentina la inició el ya citado Ricardo Rodríguez Molas, cuyos primeros trabajos fueron publicados desde 1957; éstos marcaron el momento con una nueva forma de ver el pasado afro: se partía del manejo de documentos de archivo nuevos, los que mostraban la importancia de ese legado cultural, la significación que tuvo en la construcción del país, y profundizaba en el rescate de una literatura olvidada o al menos minusvalorada. Su trabajo continúa hasta el presente, habiendo publicado en las revistas más prestigiosas de su tiempo. A partir del trabajo pionero de Rodríguez Molas, y como parte del proceso de cambio producido tendiente a una mayor profesionalización en el campo de la historia,

el trabajo sobre fuentes documentales primarias en los archivos comenzó a dar frutos antes impensables: ya no se trataba de discutir si Rosas sí o no, sino de construir una historia que no estaba escrita, o al menos un historia más grande a la que le faltaba una parte. En 1966, un historiadora que se ha dedicado con exclusividad al tema, Marta Goldberg, inició un largo periplo por los archivos regionales a la búsqueda de información de primera fuente [49]. Esta autora luego desarrolló amplios estudios sobre demografía[50], la mujer y su papel sexual y de trabajo en la sociedad[51] y las formas de vida y subsistencia, entre otros variados temas. Estos trabajos fueron sumados a todo lo hecho por Silvia Mallo, y ambas autoras siguieron trabajando en conjunto hasta la actualidad[52]. Desde la década de 1970 se ha avanzado en el conocimiento de las estructuras familiares esclavas, la condición jurídica del esclavo[53], las discusiones sobre la propiedad y la libertad[54], el papel de las órdenes religiosas en sostener el sistema[55] o el trato a sus esclavo particulares[56], el problema de la salubridad urbana[57], el patronato de los libertos[58], los artesanos[59], el papel del Ejército en la disolución final[60], la naturaleza estipendiaria del trabajo esclavo[61]; se ha estudiado testamentos además de los casos ya citados por Miguel Ángel Rosal[62], en especial para conocer la dispersión de las propiedades[63] y las formas de manumisión[64], entre muchos otros temas. De alguna forma el que sintetizó la idea que imperó en los últimos años fue Carlos Mayo, al decir que habiendo superado la época en que se pensaba que después de su captura en esclavo permanecía socialmente muerto, o de las grandes generalizaciones, *"la experiencia de los esclavos negros ofrecía contrastes dentro de un sistema dado* [como el porteño], *y esa experiencia en suma era variada y riquísima y convenía a indagar ahora esa misma diversidad y rastrearla en unidades espacio-temporales más acotadas"* [65]. No cabe duda de que la historia regional está trabajando con cuidado en esta línea.

Otra vertiente fue la dedicada a historiar la abolición de la esclavitud, tema que, luego veremos, no es tan fácil como parece. Iniciada por los estudios

de Hebe Clementi con dos tomos dedicados a historiar este complejo proceso a la vez en los Estados Unidos y en América Latina[66], hubo algunos otros trabajos sobre el tema[67] e incluso quienes discutieron lo relativo a esa legislación sumándole atisbos de conocimientos acerca de los abolicionista porteño[68]. Un conjunto de historiadores se ha dedicado a trabajar la presencia de los africanos en el interior del país, como en los casos de Santa Fe[69], Magdalena y Areco[70], Morón[71], Quilmes[72] o Mendoza y Córdoba[73]. Los temas de la arquitectura, el uso del espacio y la cultura material son exploración de este libro.

Otro grupo de investigadores bajo la dirección de Carlos Mayo ha comenzado estudios intensos de las fuentes documentales para el agro argentino: en todos ellos, una vez superado el mito del gaucho, que movió a grandes polémicas en la década de 1970, el esclavo juega su papel, y ha empezado su estudio; la composición de la mano de obra en las estancias, estructura familiar, crecimiento demográfico, oficios. Podemos citar como ejemplos los estudios de las estancias jesuíticas de Alta Gracia[74]; de Santa Catalina en Córdoba[75] y las estancias de esa orden en Salta, en donde se encuentran afros que llevaban los libros de contratación de personal, un profesor de danzas francesas y hasta el sastre[76]; la de Santa Catalina en Tucumán[77], y una serie de otros estudios imposibles de enumerar aquí y que suponemos seguirán en el futuro entregándonos información cuidadosa sobre los esclavos en cada estancia y asentamiento rural.

Por último, hay disponibles hoy algunas visiones generalizadoras que han sabido sintetizar lo mejor del pensamiento reciente: el primer trabajo, el que se presentó desde un primer momento como un nuevo pilar de la historiografía afroargentina, es el libro *Los afroargentinos de Buenos Aires*, escrito por George R. Andrews, editado primero el inglés y luego traducido al español, producto de una investigación para su tesis en Canadá[78]. Más tarde otro libro, esta vez de Dina Picotti y titulado *La presencia africana en nuestra*

identidad, editado en 1998[79], muestra la fuerza que ha tomado este proceso de rescate de la memoria. Por último, cabe citar la larga estadía en la Argentina de un historiador de la talla de Okon Uya, como embajador de Nigeria, lo que permitió que tuviera buena difusión su libro *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*[80]. En 1993 se llevó a cabo el primer Congreso internacional de cultura afroamericana en Buenos Aires.

IV

ARROYO DE LEYES, UNA LECCIÓN DESDE EL PASADO

En las cercanías de la actual ciudad de Santa Fe existe un sitio que fue descubierto a inicios del siglo XX y en forma casi coincidente por dos personas interesadas en la arqueología: un coleccionista *amateur* local llamado Manuel A. Bousquet y una investigadora también santafesina, Amelia Larguía de Crouzeilles; lamentablemente las largas polémicas suscitadas alrededor de quien había sido el verdadero descubridor ocultaron la fecha cierta de ese evento, Bousquet decía que lo conocía desde 1928; en cambio, Amelia Larguía lo dio a conocer en el mundo científico en 1931, publicando trabajos académicos desde 1934 e invitando a otros expertos a trabajar en el sitio. Bousquet formó una enorme colección que se fue dispersando por todo los museos del país, su oponente actuó según las reglas del mundo científico y abrió el tema a los demás; los aportes serios se nos debemos a quienes tomaron su trabajo inicial y lo desarrollaron en los años siguientes, aunque cabe destacar que las únicas colecciones sobrevivientes son las de Bousquet. Las primeras referencias académicas publicadas por Larguía están en un artículo editado en los *Anales de la Sociedad Científica Argentina* de 1936. En él informaba haber encontrado ese sitio sobre el arroyo del mismo nombre en donde ubicó fragmentos de un extraño felino hecho de cerámica, el cual le fue entregado a

Francisco de Aparicio para su estudio, quien era ya una de las figuras prestigiosas de la arqueología nacional y director del Departamento de Arqueología del Museo Etnográfico de Buenos Aires. Al año siguiente volvió a publicar una nueva serie de lugares con arqueología en superficie[81], en donde destacaba una primera conferencia que había dictado en 1934 acerca del sitio, la invitación a Aparicio a organizar una expedición para que excavación en el lugar y las visitas ya hechas por otros personajes de su tiempo como Federico Daus y Joaquín Frenguelli, enviado por el Museo de La Plata. Es decir, el tema se difundió con enorme rapidez.

Por otra parte, Bousquet había publicado las primeras notas y artículos periodísticos desde 1935, donó ejemplares al Museo de Luján y al Etnográfico de Buenos Aires y le facilitó gran parte de su colección -instalada ya en Buenos Aires- a Antonio Serrano, que estaba a cargo del Museo de Paraná, quien rápidamente hizo notas en los diarios y procedió escribir una primera monografía sobre las cerámicas del Arroyo de Leyes[82]. En síntesis, Serrano planteaba la existencia en el lugar de una secuencia de tres períodos o etapas culturales, de las cuales la última es la que nos interesa aquí: figuras modeladas en las que a él imágenes de vacunos y caballos, un hacha imitando las de hierro, cincuenta pipas "de hornillo vertical, lisas o representando caras humanas y animales" y hasta bombillas hechas de cerámica para tomar mate. Serrano entendía que eran de manufactura relativamente reciente pero no una falsificación -idea que ya corría entre muchos contemporáneos-, sino que debían de ser atribuidas a pobladores indígenas chaqueños asentados en la zona; ningún falsificador hubiera hecho objetos que copiaban cosas tan obviamente modernas; se trataba de un producto étnico no prehispánico, de buena fe. A esta posición se sumó el padre Guillermo Furlong, que llegaría a ser famoso años más tarde como historiador, en una breve nota escrita en una revista casi desconocida en estos temas[83]. Indicaba a Bousquet como el descubridor y desde el primer renglón atribuía las cerámicas a los mocobíes, las

fechaba en el siglo XVIII, las asociaba con la reducción de San Javier e incluía la pintura en la que se ven las cerámicas de dicho lugar publicada por el padre Paucke tras su estadía en 1767, hallando muchas similitudes con lo descubierto. Al menos para ese momento ya se tenía una cronología tentativa y una atribución étnica por más endeble que fuera; eso sí, todos coincidían en que no era precolombina o muy antigua, para dolor de muchos. Pero aún no había informes de excavación. Durante el tiempo que llevó esta primera etapa de investigación y discusión se organizó en 1935, en Buenos Aires, una gran exposición en el Museo Etnográfico con el auspicio de la activa sociedad Amigos del Arte, que presentó buena parte de la colección de Bousquet[84]; el folleto hacía hincapié en el valor estético de estos objetos aunque no fueron muy antiguo, y los atribuía también a los mocobíes del siglo XVIII. Hasta ese momento el tema parecía cerrado.

Pero las cosas no eran tan fáciles: iban a dar origen a la más tragicómica polémica de la arqueología argentina del siglo XX. Todo comenzó con la publicación de los resultados de las dos excavaciones hechas por Francisco de Aparicio [85]. Como buen arqueólogo formado en el mundo académico sólo creía en lo que él mismo excavaba, y desde el inicio aclaró que en el sitio se vendían objetos cerámicos a los pocos turistas atraídos por los diarios, cerámicas que *"denunciaban muy a las claras el efecto de una superchería; otras en cambio habrían un interrogante"*, lo que lo llevó a considerarlo *"como un problema de gran interés, cuyo solución definitiva sólo ha de alcanzarse mediante una exploración amplia y sistemática"* [86]. El terreno en cuestión ya estaba totalmente perforado por innumerables pozos de saqueo, presentando el aspecto que él describió como "un intenso bombardeo". La excavación demostró que los objetos estaban enterrados, muchos de ellos en fragmentos y que en uno de los sitios había asociado a las cerámicas *"un verdadero amontonamiento de huesos humanos"* [87]. De alguna manera esto, se supone, debería cerrar la cuestión, hubiera o no falsificaciones recientes que

copiaban -bien o mal- a las halladas bajo tierra. Pero la postura o por a salió la luz con un artículo publicado por Joaquín Frenguelli titulado "Falsificaciones de alfarerías indígenas el Arroyo de Leyes, Santa Fe", publicado por el Museo de la Plata en 1937[88]. La postura de Frenguelli era definitiva: se trataría solamente de una burda falsificación, que él venía denunciando desde 1935 en diarios como *El Litoral*; la supuesta prueba contundente fue mostrar que en la decoración de las cerámicas se habían usado botones de bronce, dedales de costura, clavos de hierro y tapas metálicas de botellas. Para él era cierto que había ocupaciones indígenas antiguas del sitio, que incluso se había hallado una *"frecuente agrupación caótica [de] restos humanos"* [89] y que estaba probado que vivieron mocobíes en la zona, pero eso no restaba que todo lo demás fuera falso y reciente. Para cerrar y darle aún más fuerza la polémica se editó un estudio del padre Raúl Carbajal -quien había hecho ya una nota sobre el tema en 1936-, donde indicaba que él había estado en el sitio en 1931 excavando allí entre 1933 y 1935; y bien su trabajo no podría ser considerado científico ni siquiera en los bajos estándares de su tiempo, hizo una extensa historia del sitio, demostró la etimología del nombre del lugar y sus primeros pobladores blancos, describió sus hallazgos entre los que queremos destacar *"numerosos restos humanos"* y en especial un cadáver que *"fue colocado sentado"* [90]. Pero no halló mi una de las grandes y complejas piezas cerámicas que hacían famoso al sitio, las que denominó como "seudoalfarería" atribuyendolas a un poblador del sitio que las fabricaba allí a pedido. Es interesante destacar, aunque en esa época nadie lo sabía, que una vasija entera por él publicada era igual a la que ahora denominamos "Buenos Aires Evertido", típica de las ruinas de Santa Fe colonial y de Buenos Aires hasta el siglo XVIII e incluso los inicios del XIX; tampoco nadie sabía que el uso de elementos metálicos, en especial clavos de bronce o hierro, era un rasgo común en la cerámica del occidente africano durante los siglos XVIII y XIX, tanto para hacer incisiones y estampados como para clavarlos en las figuras de madera. Con esto se cerraría el tema dando todo

por falso, por lo tanto la mayor parte de los museos y coleccionistas decidieron destruir los objetos, olvidarse del tema y sólo Serrano incluiría mucho más tarde algunos ejemplos en su libro *Cerámica indígena* [91]. Hablar de Arroyo de Leyes se convirtió en pecado mortal en el mundo académico.

Sólo una voz se levantó medio siglo más tarde: Alberto Rex González escribió en su *Arte Precolombino de la Argentina* dos frases que hoy nos impactan: la primera indicaba que por culpa de esta polémica nunca se concretaron los trabajos de excavación serios, dejando abiertos interrogantes hoy imposibles de dilucidar; la segunda decía que aunque estas cerámicas hayan sido *"el producto etnográfico de algunas tribus supérstites, arte folk de mestizos actuales o aún piezas hechas por los mismos lugareños con fines de lucro, no pueden pasarse por alto y deben ser estudiadas nuevamente. El componente europeo o africano les agrega un renovado interés"* [92], e indicó su atribución a *"indígenas posthispánicos entre los que no habrían faltado grupos de africanos"*. Era la primera vez que se ponía en tela de juicio la falta de seriedad del mundo académico al haber descartado el sitio sin estudiarlos detenidamente, al igual que tampoco se hizo con los ceramistas que estaban haciendo las falsificaciones, sino fueron. Estaba denunciando en no haber podido imaginar que tenían la misma importancia aunque fueran del siglo XVIII, del XIX o incluso contemporáneas. Y era la primera vez que alguien se atrevía a identificarlas con africanos, aunque por cierto nadie podría acusar desde el presente a los arqueólogos de ese tiempo de no poder pensar en expresiones culturales multiétnicas y menos aún tener en cuenta a los africanos; ésos ni siquiera habían existido. Pero sí no haberle prestado atención a los artesanos ceramistas que vivían en el sitio y al menos haber continuado las excavaciones.

Las vasijas en cuestión son de una cerámica hecha sin torno, modelada a mano, de pésima cocción, de cuerpo globular en su mayoría y boca reducida -como una botella-, que presentan muchas rajaduras y fisuras, de color marrón al

exterior y pasta que se desgrana sola. Representan en su mayor parte cabezas grotescas humanas, de ojos y bocas saltonas, gordas, muchas veces una mayor abajo y una menor arriba, a veces bifaciales, cejas marcadas, nariz chata y muy ancha -claramente negroide-, decorada con las uñas, objetos de metal o madera en forma de secuencias de puntos o rayas. En muchos casos las vasijas presentan animales grotescos sobre ellas: iguanas, perros, caballos y vacas, hasta pájaros. Las vasijas utilitarias están muy decoradas en superficie con rayas y puntos formando dibujos en secuencias continuas, y cuando se usaron objetos de metal para decorar nunca se los ocultó. Los elementos siempre presentes son la falta de torno, la mala calidad de la cerámica, lo grotesco, las cabezas obesas y animales sobrepuestos, además de la no funcionalidad del objeto como vasijas de cocina o misa. El sobreponer animales modelados a las vasijas, todo en su superficie externa, es también un rasgo típico africano de las hechas en bronce en Benin durante el siglo XVII, y se mantuvo en la cerámica hasta el siglo XIX en Nigeria.

¿Cómo se cierra la primera parte de esta historia? Con dos cosas que ninguno de ellos supo y no fue su culpa no saberlo. En primer lugar, que esa cerámica había sido hallada en otros sitios: podemos citar la más curiosa, que es una vasija encontrada en la excavación en un basural de Rosario, decorada en superficie con clavos de forma cuadrada típicos del siglo XIX, a orillas del Paraná y el arroyo Ludueña, donde funcionó un antiguo saladero desde 1840 hasta 1861[93], y ahora están las obras sanitarias; en decir que no sólo se fabricaron y/o usaron en Arroyo de Leyes, sino que posiblemente circularon y fueron usadas en la zona. Este mismo tipo de decoración estampada hecha con objetos metálicos también ha sido habitual en la cerámica afrobrasileras del siglo XIX. Lo segundo es que esas vasijas son profundamente similares a la hechas por africanos de la diáspora en el continente, como en los Estados Unidos y el Caribe durante el siglo XIX. Esto último fue uno de los factores que no se llevó a repensar el tema, ya que en la década de 1930 aún en los

Estados Unidos no se había estudiado este fenómeno cultural y no había publicaciones sobre ello, por lo que es imposible que alguien hubiera hecho en Santa Fe esas piezas copiando las de un libro de arte inexistente. Es cierto que la analogía entre dos manifestaciones del arte tan alejadas entre sí es muy difícil de plantear, es casi como correr un albur [94], pero la verdad es que el fenómeno resultaba realmente llamativo: eran coincidentes el fechamiento para el siglo XIX, la forma de vasijas globulares con boca estrecha o dobles y superpuestas, las cabezas grotescas, al ser vasijas no funcionales, el no uso del torno, los ojos saltones, los rasgos negroides, la decoración con objetos domésticos de metal, y tantos otros motivos hablaban de un elemento en común; no que hayan viajado de un lado al otro, sino de un antecesor común para ambas. Hoy también tenemos al menos iniciada la excavación de un cementerio con afros en Buenos Aires donde los entierros no se realizaban en forma habitual, lo que puede explicar las descripciones de personajes sentados para lo que hoy describimos como entierros flexionados y colocados de costado. Por qué no suponer que todas estas expresiones culturales -la santafesina y las del exterior- eran producto de africanos provenientes de la misma zona en una misma época y posiblemente hubiera otros casos en el continente que aún no hayan sido estudiados. ¿Qué pasaría si ambas se referían a un antecesor común, como ser las cabezas talladas de madera tan comunes en África o, como luego supimos, la cerámicas de cabezas grotescas de la costa de Ghana? Es decir, era posible que las dos fueron parte del bagaje cultural de los esclavos transportados a América y dispersos por el continente. Con el tiempo hemos encontrado que hay otras semejanzas, como el adosar figuras de animales sobre el cuerpo de la vasija, lo que fue común en la costa occidental africana durante el siglo XIX en vasijas funerarias, y esa era la zona de donde provino la mayor parte de los esclavos a estas tierras.

Pensamos Oracle sitio debió de haber sido un cementerio de africanos cimarrones o libertos marginales -un verdadero *quilombo* para usar la palabra

adecuada de su tiempo-, más o menos mestizados con grupos indígenas, de quienes aprovecharon algunas formas de decoración de puntos y otros motivos, que cuando los arqueólogos llegaron al sitio en los inicios del siglo XX aún se seguía haciendo cerámica ritual. Quizás en lugar de criticar a los pobres ceramistas, aunque fueran falsificadores (se lo es sólo si se tiene conciencia del engaño y esa gente no quería más que ganarse la vida), hubiera sido mejor estudiar su producción como hacía cualquier etnólogo en su tiempo. Ni siquiera sabemos si eran total o sólo parcialmente afros o con qué técnicas trabajaban. Esta hipótesis, de que se trataba de un cementerio afro tardío, mestizado con indígenas, permitía explicar por qué había vasijas enterradas y casi no había en tiestos de superficie y por qué eran vasijas no funcionales, ya que estaban hechas para un ritual de muerte. Las ollitas afros de tipo utilitario, que veremos más adelante, también fueron encontradas allí, aunque nadie les prestó atención, ya que no eran tan llamativas, pero al ver las colecciones publicadas allí están, claramente, y similares a las encontradas en otros sitios del país. La posibilidad de que haya sido un reducto cimarrón o al menos alejado de la vida urbana santafecina está abierta, pero no hay duda de que muchos huyeron de sus propietarios durante la colonia y después también; existen documentos al respecto [95].

Los libros de Robert F. Thompson, que atribuyó las *Voodoo Vassels* directamente a los africanos [96], nos dieron, al inicio, la pista de la existencia de este tema en los Estados Unidos. A esto debemos sumar los estudios de John A. Burrison [97], que demostrarían que el asunto era allí más complejo, ya que también habían sido manufacturadas por ceramistas pobres blancos y que en ellas se rastreaba por igual elementos de posible origen inglés; pero de todas formas el ingrediente afro era la base desde la cual surgían los motivos después de transcurridas dos o tres generaciones desde que los esclavos hubieran vivido en esa región, por lo que sus referentes de los difusos y ya estaban profundamente influidos por otras tradiciones culturales: era *"una expresión*

folclórica única de tipo biracial" [98]. Recordemos que en el este de los Estados Unidos a fines del periodo colonial el 50% de la población era de origen o descendencia africana y en ciertas regiones superó esa cifra en el siglo siguiente. El estudio más sistemático lo llegó delante John M. Vlach en 1990 detallando la cronología e identificación de muchos de los alfareros; buscó las fuentes africanas, destacó la falta de torno para la cerámica en África, mostró la similitudes para otros tipos cerámicos y sus decoraciones y el uso de parte de esa producción en ceremonias de la muerte. Y aunque para él fue un dato secundario, mostró que para la misma época también habían existido esclavos africanos en otras regiones, como en el Caribe.

Terminando con el tema de Arroyo de Leyes, la fuerza del paradigma imperante que planteaba un historia dividida entre blancos e indios impidió entender lo que se tenía entre manos: la presencia del otro tercio de nuestra historia. No se le dio importancia ni siquiera por la posibilidad de que fuera mocobí, como asumieron varios investigadores serios como Furlong: eso era demasiado moderno y poco importante, si ella indígena debía ser precolombino, y no lo era; entonces fue mejor poner todo en la basura. Romper el paradigma llevó hasta fines del siglo XX.

V

LA LECTURA AFROPORTEÑA

LA CULTURA DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN AMÉRICA

Para un historia que, ya lo hemos visto, estuvo hasta hace poco signada por una visión que en el mejor de los casos puede ser llamada paternalista, es casi imposible hablar de la cultura afro y menos aún de una cultura en la diáspora. Para quien se acerca al tema con cargas de racismo, conscientes o inconscientes, puede resultar muy duro comprender la extremadamente compleja experiencia de los africanos en América y la construcción de su nueva identidad afroamericana. También les ha costado mucho entenderlo a la historia, a la antropología y a la arqueología. Trataremos de revisar un poco la historia de la comprensión de la cultura de estos pueblos transplantados por la fuerza.

La bibliografía histórica del siglo XIX Buenos Aires no ha sido muy diferente a la del resto del continente, incluso en los Estados Unidos; salvo contados casos, los esfuerzos para reconstruir la historia africana en América se basaron en la literatura, en justificaciones abolicionistas o el papel del blanco ante la esclavitud. Fue a fines del siglo XIX cuando los historiadores comenzaron con un rescate de lo afro en las llamadas "culturas nacionales"; así

como acá se editó en 1899 el libro de Jorge Miguel Ford, *Beneméritos de mi estirpe*, en los Estados Unidos los libros de W. E. B. Du Bois intentaron rescatar personalidades, individuos y contribuciones a la cultura nacional; los afroamericanos eran importantes porque habían contribuido a la construcción de la nación, sean las armas, en la cultura o en el trabajo; había que fabricar héroes negros y levantarles incluso monumentos o más tarde hacer películas: nosotros lo tenemos a Falucho. También los libros de Carter Woodson, quien con Du Bois son los fundadores de la historiografía afro en los Estados Unidos, insistían en esta línea de rescate de África y de los africanos. No eran ni inferiores ni imbéciles, sino iguales en obligada posición de inferioridad. En 1915 se hace había fundado allí una asociación para la historia de estos pueblos, y en 1916 comenzó a editarse el *Journal of Negro History*. Pero seguía siendo una historia liberal escrita por blancos, en la cual, por lo general, se presuponía que el traslado el continente había borrado todo rasgo de cultura propia y que la "imbecilidad" era cierta, aunque la culpa era de los blancos. No había sido mucho adelanto, pero al menos se aceptaba la culpa de haberla ocasionado; el nuevo psicoanálisis masivo lo hacía posible.

Fue sólo en la mitad del siglo XX cuando las cosas comenzaron a cambiar, envueltas en una polémica intelectual que llevó un cuarto de siglo: por un lado Melville Herskovits, que entre 1930 y 1960 planteó que la única posibilidad de interpretar la experiencia negra era desde la cultura africana: desde adentro y no desde afuera. En cambio Franklin Frazier entendía que el aporte africano había sido mínimo tanto en África como en el continente; no por ser inferior sino por la variedad cultural de origen en ecología, religiones e idioma. Gracias a esta polémica comenzó a editarse una larga serie de libros, en especial en la década de 1950, en los que se trató de hacer comprensible la experiencia africana desde una nueva lectura de la historia de cada país: había que integrar la historia afro a la historia general y fue un enorme esfuerzo: las relaciones sociales, el racismo, la explotación, las relaciones entre economía,

capitalismo y plantaciones... Pero la década siguiente traería nuevos problemas y nuevas lecturas de la realidad con el enorme movimiento panafricanista, la independencia de los países de África y sus guerras de liberación; luego, el movimiento afroamericano por los derechos humanos con Martín Luther King a la cabeza daría vuelta a la historiografía. La realidad había cambiado y el Black Power era prueba evidente.

Una nueva generación compuesta ya de historiadores afros en los Estados Unidos comenzó una nueva polémica en la cual el eje se centraba en la validez de la experiencia negra en América como campo autónomo de investigación. Básicamente, se regresó a otro viejo tema de confrontación: ¿hasta qué punto el trauma de la esclavitud había borrado la memoria?; ¿era posible imaginar que estas poblaciones capturadas salvajemente, que vieron morir sus familiares y destruir su pueblo, que sufrieron lo indecible en los viajes dentro de África, el paso del océano y todas las otras peripecias, unidos a otros provenientes de diferentes regiones, lenguas y creencias, hubiera logrado salvar algo de conciencia? Para muchos era fácil presuponer que de ese trauma colectivo habían emergido como niños perpetuos, imbéciles descerebrados; ese colapso habría borrado todo lo anterior y sólo era posible trabajar sobre lo construido a partir del trasplante. A esto se comenzaron a oponer los historiadores marxistas, que planteaban las cosas desde otro lugar: la esclavitud debía explicarse en términos económicos e ideológicos, había que comprender primero la civilización blanca y su estructura de funcionamiento para luego poder entender el porqué de la esclavitud. Esto, por cierto, logró explicar el esclavismo pero no el porqué éste fue racial; el esclavismo fue sin duda mucho más que una mera institución económica. El problema es que esta visión seguía analizando el problema desde afuera, seguían siendo solamente causas externas: el capitalismo, la expansión imperial europea, el racismo preexistente. De allí que surgiera una corriente neo-Herskovits que por primera vez intentará la reconstrucción de las trazas originales de la memoria: lenguas, bailes, dioses,

ceremonias, costumbres, artesanías. También en esa década se abrió la nueva historia de África, que comenzó a entender que nunca había sido un continente "subdesarrollado" explotado por otro capitalista y más desarrollado, sino que África en muchos aspectos había logrado un nivel muy alto en el siglo XV, cuando comienza el esclavismo, y que en gran medida África misma había sido cómplice de la esclavitud; no casualmente Europa no ingresó realmente al interior de ese continente hasta el inicio del siglo XIX, y las factorías para la trata negrera estaban únicamente en las costas. Era necesario entender realmente qué había pasado allí para hacerse un cuadro general del esclavismo racial en el mundo.

La reelaboración de las teorías de Herskovits permitió penetrar en un aspecto tradicionalmente desplazado de la historia de sus ejes problemáticos: las fuentes de información. Durante mucho tiempo se había supuesto que los escritos de los esclavos mismos estaban plagados de errores y nostalgias, deformaciones o simple incultura, privilegiándose los documentos de las plantaciones, los registros administrativos, la justicia, los registros eclesiásticos. A partir de la década de 1970 y la afro pasó a ser un protagonista verdadero de su propia historia, retomados en sus memorias escritas o narradas, que los Estados Unidos son muchas, procediéndose a rescatar cada rasgo de cultura para interpretarlo, sin importar si es original puro, aculturaldo, blanqueado o fabricado a nuevo. Lo que importaba era buscar en nuevas fuentes de información alternativas que permitieron penetrar en una visión integral de ese mundo apenas visualizado. Un texto clásico de Herbert Klein lo definía así: *"La cultura de los esclavos (...) recogió normas de comportamiento y creencias propias; algunos de estos aspectos originales fueron traídos de África, otros fueron creados para dar sentido a la vida dentro de la población esclava y otros, en fin, aparecieron deliberadamente opuestos a la cultura que racionalizaba su servidumbre. Desentrañar esta trama es difícil..."* [99], pero a esto le falta un ingrediente, ya que *"hasta la cultura de los cimarrones de*

Surinam, el grupo que sobrevivió con mayor independencia y conciencia de sí mismo en toda la América negra, contuvo elementos europeos y amerindios" [100]. Con los años muchos investigadores irían aceptando que lo que hay en América es un conjunto de nuevas culturas afroamericanas.

El gran descubrimiento fue la coherencia y homogeneidad que las prácticas culturales de los afros tenían en todo el continente. Esto comenzó a denominarse en la década de 1980 como la cultura de la diáspora africana, término tomado de la diáspora judía y luego extrapolada a otras como la gitana. Pueblos enteros dispersos por propia decisión buen contra de su voluntad, que conservaron su identidad, memoria e imaginario. No importa cuántos signos pasen, ni te sufrimientos terribles parezcan, la memoria colectiva continúa; obviamente se desdibuja, se sincretiza y se reconstruye todo los días, pero nunca desaparece. No hay pobló sin memoria.

Aquí es donde se presenta la arqueología y, en otro capítulo, narramos cómo, primero los Estados Unidos y luego en América Latina, se fue descubriendo en los últimos veinte años del siglo XX la existencia de una cultura material tanto africana -importada desde África- como afroamericana. Que los ceramistas de Ghana y del centro de África occidental hicieron cerámicas que repetían ancestros comunes, no importando si estaban en Carolina del Sur en los Estados Unidos por el Arroyo de Leyes en la Argentina; que fumaban en pipas similares en Haití, Santo Domingo, Brasil, Córdoba o Buenos Aires; que dibujaban sus símbolos sagrados en la base de los platos medicinales aquí, en Surinam, en las Bahamas y en Cuba, o que se enterraba a los muertos siguiendo patrones muy antiguos. Reconocerlo en una forma de penetrar en el estudio de la cultura material de estos pueblos, ya no sólo en las descripciones -o lo general parcas en estos aspectos- o en las narraciones sobre su vida cotidiana -que nunca registran los detalles-, sino en lo concreto de sus objetos y en la interrelación entre ellos.

Para comprender mejor la significación de lo que la arqueología llama "contexto", valga un único ejemplo de cultura material afro que no incluye objetos realmente afros: posiblemente ningún esclavo urbano podría llevar consigo una bolsa con huesos para hacer ceremonias de adivinación, ya que de ser descubierto sería terriblemente castigado; pero podría llevar consigo inocentes fragmentos rotos de objetos hechos de hueso, como una boquilla de fumar o un mango de abanico; esto fue lo que hallamos en el pozo de basura del convento de Santo Domingo para inicios del siglo XIX. Si fue o no usado por un esclavo es difícil asegurar, tanto como es posible aseverar la verdad de un documento escrito, pero el posible, muy posible. Son hipótesis abiertas sobre un tema a un abierto: la cultura material afroporteña, esa cultura usada para enfrentar el poder desde el silencio, el enfrentamiento a la dominación desde lo cotidiano.

Tengamos en cuenta que, a partir del concepto de cultura en una diáspora, hablar de la población afro Buenos Aires no es un tema más, en especial por el peso de todo lo que ya se ha escrito. En africanos llegados desde diferentes regiones de un enorme continente, con diversos grados de educación en sus propias tierras y que optaron por diferentes caminos en esta nueva vida esclavizada. Algunos debieron tratar de mantener todo lo que podían en su memoria y actuar en consecuencia, en forma abierta o solapada; otros trataron de olvidar y empezar de nuevo, otros hicieron lo que pudieron posiblemente sin siquiera poder reflexionar sobre eso. Las condiciones de la esclavitud apenas dejaban un margen para supervivencia, no había demasiado tiempo para pensar. Y tras generaciones y más generaciones de oprobio, su misión, castigo y trabajo forzado, de lavado de cerebro con nuevas religiones y persecución a las antiguas creencias, la vida cultural no debió ser nada sencilla. Imaginemos la situación de lo que no se lograba vender y que sabemos que eran simplemente arrojados a la calle abandonó ser frío, sin idioma ni conocimientos del lugar en que se hallaban, por lo que la mayoría moría en las plazas de la ciudad, motivo

por el cual se quejaba el cabildo a fines del siglo XVIII [101]. Es en ese contexto en que se construyó una la identidad cuyo objetivo mayor era la búsqueda de la libertad. Trataremos de revisar algunas formas de cultura que son significativas para nuestra hipótesis iniciales.

¿CUÁNTOS ERAN REALMENTE?

La cantidad exacta de la población afro en Buenos Aires es casi imposible de calcular, no sólo por la falta de documentos o por la variada manera de interpretar las cosas que tuvieron los censistas en cada época, sino por los objetivo que era la división por colores de piel. Una esclavo de ascendencia árabe humo tenía posiblemente la piel más clara que un *mulato blanqueado* tras haber pasado un par de generaciones desde su origen africano. También había intereses personales para figurar en una u otra categoría, en especial porque el mote de mulato o de cualquier posible mestizaje, sea africano e indígena, era terriblemente despreciado y estaba prohibido por la ley. El casamiento entre racial estaba prohibido y la desaprobación de la comunidad en la franca y evidente, pero la realidad superaba todo y por cierto sí hubo casamientos, y más aún uniones no formales entre diferentes grupos [102]. También los "negros y mulato" tenían limitaciones muy concretas en sus oficio cuando eran libres, ya que la estructura de gremios se lo ponía bien en claro. Otro aspecto a tener en cuenta al hacer cálculos numéricos es que los esclavo generalmente se contaban por *piezas* y no por *cabezas*, siendo una pieza una medida ideal de un libro joven, sano y de complexión fuerte. Por lo tanto, muchas veces una pieza estaba formada por tres viejos, o varios niños, un tullido y otro adulto, o extrañas combinaciones que tornan complejo establecer cantidades exactas.

Valga un ejemplo: en 1615 hubo un censo de esclavo sin licencia en la ciudad; había en ese momento cerca de 936 habitantes, y 55 vecinos tenían esclavos; si calculamos un "vecino" (hombre blanco censado) por cada cinco habitantes reales (mujeres, niños, esclavos, sirvientes, etc.) nos da que el 25% de los vecinos eran propietarios de esclavo sin autorización. Es decir, que más allá del número neto, la cantidad esclavos en la ciudad era muy importante. Ha habido estudio sobre la población de los inicios del siglo XX tratando de hacer porcentuales y cifras lo más cercanas a la realidad posible, y por cierto que las variaciones entre todos ellos no son demasiado grandes aunque sí hay que destacarlas. Para ello hemos usado un estudio muy meticuloso de los archivo documentales [103] que permita reconstruir la dinámica de la población afro. En 1806/07 había en la ciudad 6.650 negros y mulatos, 347 indígenas y 15.078 blancos, siendo el porcentual de afros censados el 26,2% pero hay que tener en cuenta que quedaba más del 13% de los pobladores sin ser ubicados, lo que podría aumentar esas cifras un poco más; para 1810 había en la ciudad 9.615 negros y mulatos, 150 indígenas y 22.793 blancos. Esto significa que el porcentaje afro de ese año era del 29,53% mientras que el indígena sólo alcanzaba al 0,46%. Esta cifra estás cerca de la imagen perceptual -aunque por debajo- que dejaron algunos viajeros europeos que insistían en el alto porcentaje de no blancos en Buenos Aires, haciéndolo llegar algunos a 50%. Éstos fueron los momentos de mayor cantidad y porcentaje en la ciudad, comenzando casi de inmediato la disminución por cuestiones que más adelante discutiremos.

En ciudades como Tucumán el promedio llegaba el 64% de los habitantes; en Catamarca, al 52% y en Salta, al 46%, lo que se reproducía en casi todo el interior del territorio. El problema de este tipo de estadística y que deja fuera una cantidad de personas de ubicación "difícil"; la bibliografía ya ha demostrado la existencia de unos pocos afros que por el nivel social que alcanzaron lograron que sus hijos fueron inscritos en los libros de blancos de

las iglesias, o incluso el coronel Lorenzo Barcala logro poder usar el antenombre de don. También los casos confusos por blanqueamiento de piel por mestizaje, donde según las conveniencias se los ubicaba en un lugar u otro; algunos investigadores han planteado la posibilidad de que los datos sobre esta población en la periferia urbana no sea fidedigna y los censistas los hayan alterado por temor a entrar en ciertas zonas un edificios. Pero en el caso de Buenos Aires, la cantidad de africanos llegados y luego revendidos al interior hacía que en términos absolutos hubiera épocas con mayor cantidad de hombres de color que blancos: si para 1590 la ciudad no tenía 500 habitantes, es bueno tener en mente que durante el gobierno de Diego de Góngora entraron al puerto cerca de 1.000 esclavos al año, cifra que en otros años llegaba hasta 1.400. Es decir que Buenos Aires llegó tener tres africanos por cada blanco, criollo e indígena juntos.

El otro tema pendiente es la cantidad exacta de africanos que llegaron a estas costas; ya hemos visto que la enorme mayoría llegaba de contrabando, incluso traídos por las mismas empresas negreras para evitar el pago de impuestos. Las cifras manejadas por la bibliografía son extremadamente variables: desde un mínimo de 50.000 hasta casi 2 millones. El total continental en la historia debería arribar a bastante más de 10 millones de seres humanos ingresados por la fuerza, con un porcentaje del 40% que debe sumarse por los muertos en viaje: uno de los grandes genocidios de la humanidad. Esta masividad era visto incluso por los viajeros, que siempre insisten en las cantidades con asombro: Concolorcovo vio a fines del siglo XVIII que *"a mi tránsito se estaban vendiendo en Córdoba dos mil negros, todos criollos de las Temporalidades* [ex jesuitas]*, sólo de las dos haciendas de los colegios de esta ciudad (...). Me aseguraron que sólo las religiosas de Santa Teresa de ninguna ranchería de 300 esclavos"* [104]; la estancia de Altagracia llegó tener 300 esclavos para un par de sacerdotes [105]. Siempre era ganado humano arreado y vendidos por cabezas de a cientos, o de a miles en este caso.

¿Y de dónde venían? En la mayor parte de África occidental; las naciones más representadas en Buenos Aires eran la de Guinea y la de Congo, que fundaron sus reinos en 1785 y 1791; provenían algunos de Mauritania, o de las islas Canarias, Senegal y Cabo Verde, aunque estaban prohibidos por sus musulmanes; de Guinea era la mayoría, comprendiendo los territorios que van desde el Senegal al río Geba e incluía a los mandingas y los gelofes entre otros; la Costa de Oro y los ríos de Sierra Leona, de donde llegaban los minas; la gran factoría humana de Santo Tomé, que vendía gente bantú, congos y de Dahomey, toda Angola y el sur del río Congo, de donde venían los benguelas, y más allá llegaba gente incluso desde Asia occidental y Oceanía, el archipiélago malayo y las Filipinas, de donde provenían los cafres, mozambiques y los que eran aquí denominados como "chinos". Hay ya algunos estudios que se han preocupado por el origen de estos grupos, lo que nos acerca a entender la heterogeneidad de los que fueron llamados habitualmente "los negros" [106].

El problema más serio en la contabilidad, ya lo dijimos, es el contrabando, del que sólo tenemos datos por los casos que fueron descubiertos o que los "lavaron" con autorizaciones producto de la corrupción oficial [107]. Pese a eso se han hecho cálculos estadísticos, pero de todas formas hay datos que nos sorprenden. Por ejemplo, entre 1606 y 1625 se registraron como ingresados a la ciudad 12.778 esclavos ¡de los cuales 11.262 eran de contrabando! Apenas más del 10% había llegado legalmente; a esto debemos sumarle otros 8.932 confiscados y 1.228 descargados sin permiso por el puerto, con lo que los legales bajan a menos del 5% [108]. Eso nos muestra que cualquier estadística que se haga va a ser muy inferior a una realidad casi imposible de darle cuantificación exacta.

Imaginemos esas largas caravanas hacia el interior, que salían de Buenos Aires con cientos de personas encadenadas y, como ya dijimos, nadie vio o describió; la primera la ha descrito Liliana Crespi: ya en 1527 eran veinticinco carretas con diez esclavos en cada una.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA CULTURA AFROPORTEÑA

Hemos visto ya la larga pelea que significó imponer en el pensamiento internacional y nacional la idea de que la población africana en América tuvo su propia cultura; construida en las situaciones más ignominiosas que uno pueda imaginar, pero que pese a eso lograron mantener -y reconstruir- costumbres tales como las formas de relacionarse, las organizaciones sociales y las religiosas y sus imaginarios. Queda a los antropólogos de la cultura discutir esto en términos más adecuados: es decir las formas que tomó este proceso. Lo que aquí nos importa ahora es asumir que la postura paternalista de que la cultura afro no fue más que un conjunto de curiosidades, "cosas de negros" o resabios de algo perdido ya no puede ser sostenida. Y quizás el ejemplo de los bailes comunitarios se han valido para analizar en este contexto, sea que hemos dicho que el candombe fue perseguido, criticado y hasta prohibido de mil maneras y pese a eso la generación de la Independencia tuvo que aceptar que era imposible pararlo; es más, autorizó que funcionarán las naciones, de lo cual hablaremos más adelante. En realidad lo que hizo fue condenarlo, ponerle límites y espacios específicos para ello.

La música y el baile tuvieron en los pueblos africanos un papel cultural difícil de ser evaluado desde nuestra propia cultura, que ha minusvalorado esas acciones culturales. Llamaba la atención a quienes los vieron el que se cantaba hasta en las peores situaciones de trabajo agotador y se bailaba cada vez que se podía; Lanuza lo dice a partir de una descripción escrita por Sarmiento en 1846: *"aquella vez que humana de los pies, lejos de gemir bajo el peso, canta para animarse"* [109]. En 1788, cuando el cabildo trató de parar la oleada de candombe que cubría la ciudad de noche, se basó en que eso estaba *"en contravención de las leyes humanas y divinas"*, ya que eran *"unos*

verdaderos lupanares donde la concupiscencia tiene primer lugar" con movimientos indecentes, obscenos y términos similares para el canto, *"que es un aullido"*. Para la mentalidad puritana de la época, lo único que veían eran gentes que hacían movimientos para ellos impensables y cantaban en idiomas incomprensibles; el mismo documento dice que estos bailes producían un *"escándalo y mal ejemplo que se da a todos los concurrentes, principalmente a las niñas y gentes inocentes, porque abriendo los ojos y entrando la malicia en ellos se anticipan a aprender lo que por modo alguno debían saber"* [110]. Con el tiempo los bailes tuvieron que permitirse, e incluso las mujeres blancas se divertían bastante al concurrir a ellos, al menos por las descripciones que quedaron, y no les preocupó mucho el que les entrará por los ojos la malicia. Creo que en realidad lo que más molestaba era que simples esclavos, *"fardos de huesos con alma en boca"*, tal como los describían los documentos, se expresaran sin que nadie entendiera qué estaban diciendo: ¿y si hablaban mal del amo?

Posiblemente estos bailes no serían iguales a los de África, se deben de haber cruzado diferentes tradiciones y debieron de cambiar música, letra y ceremonia a lo largo del tiempo y la mezcla de diferentes pueblos africanos, o al adaptarse a la realidad local perdiendo el idioma original. Incluso existiría la posibilidad de que los bailes públicos fueran diferentes a los cerrados: cuando el virrey Vértiz los quiso prohibir en 1770 hizo un bando que decía: *"Que se prohibían los bailes indecentes y al toque del tambor acostumbran los negros; si bien podrán bailar en aquellas danzas de que cursan en las fiestas que celebran en esta ciudad así mismo se prohiben las juntas que estos mulatos, indios y mestizos tienen para los juegos que ejercitan en los huecos,* [en el] *bajo del río y extramuros"* bajo la pena de 200 azotes [111]. Este autor ha destacado precisamente esta faceta no clara en la bibliografía de que lo candombes abiertos eran distintos de los privados, no teniendo estos últimos el carácter religioso de los primeros. La memoria colectiva sigue viva y así lo

expresan. Los amos renegaban constantemente: *"los negros entregados a estas pervertidas o ceremonias no servían a sus amos con fidelidad y se pasaban el día inquietos esperando que llegara el baile"*, según decía el documento ya citado del Cabildo de 1788. Hace falta preguntarse qué esperaba el patrón que hicieron sus esclavos, ¿estar felices de trabajar para él?, ¿que cantaran en español para que entendieran las letras?, ¿acaso ellos mismos entendían la letra o era sólo una cacofonía de sentido y olvidado pero que reafirmaba su propia identidad?. Entrado el siglo XIX, cuando había libertad suficiente para los candombes, aún que con bastante control policial, un liberal como Vicente Fidel López describía el sonido de los tambores a lo lejos de su casa, ya que por supuesto él vivía en pleno centro, como *"un rumor siniestro y ominoso de las calles del centro, semejantes al de una amenazante invasión de tribus africanas, negras y desnudas"* [112].

Las actividades culturales, como podemos suponer, eran hasta el siglo XIX muy poco habituales, ya que se trataba de esclavos con pocas posibilidades de socializar, y parece que se habían concentrado en dos expresiones: la Iglesia católica y los bailes colectivos. Sólo para la década de 1770 se fundaron las dos primeras naciones, que luego, hacia 1820, pasarían a ser más de una docena y seguirían aumentando con el siglo. Se trataba de una forma de organizarse en comunidad: tenían sus propias autoridades, generalmente llamadas reyes, y allí se efectuaban los ritos relacionados con nacimientos, muertes, justicia, medicina y las relaciones con el Estado. Si bien se han comenzado a estudiar estas asociaciones aún es muy poco lo que sabemos, ya que las mejores descripciones son tardía, de cuando ya sólo se reunían para el Carnaval o en raras ocasiones; habitualmente las descripciones son de cuando ya estaban vacías del contenido original.

Más adelante veremos algo acerca de los edificios tan peculiares donde estas actividades transcurrían, pero es interior el rey *"que tenía una autoridad patriarcal entre sus súbditos (...) se constituía en calidad de*

sacerdotes". Allí comenzaba una larga historia que casi no ha sido contada y que funcionaba en forma paralela a la religión oficial: nacimientos, defunciones, velorios... Fue parte del resquebrajamiento de la estructura del poder de la Iglesia Católica a partir de 1810 lo que permitió que la comunidad afro tomar a sus propios carriles; obviamente los nacimientos se siguieron escribiendo en los libros parroquiales -no sabemos si total o parcialmente-, igual que los casamientos y muertes, pero lo que sucedía en estas salas poco tenía que ver con lo que se suponían debería de ser. Un ex esclavos lo narró así: *"A poco aparecía la reina (...) y era entonces que tenía lugar una escena digna de la mayor atención: desde que ponía los pies en la sala mortuoria se alejaban los espíritus malos de aquel cuerpo inerme; lo hacía poseída de cierto temblor que agitaba todo su cuerpo, hasta el punto del desfallecimiento, que según su significado simbólico aquello era por qué entraba trayendo en sí el espíritu del extinto"*[113]. Más tarde se organizaba el velorio propiamente dicho y al estar reunida la comunidad bajo el mismo techo *"empezaban por frotarse las manos, acompañando a esto un silbido muy bajo semejante a un cuchicheo resultando esto sumamente misterioso. Después sucedía un golpear las palmas en forma moderada, a estos sobrevenía una canción en su idioma, que se asemejaba a un llanto cantado, tan sugestivo era que hacía llorar"*, en el cual usaba el tradicional sistema de llamar y contestar en grupos, forma mediante la cual se nombró a todo los miembros de la nación que hubieran fallecido (¡qué forma de mantener viva la memoria oral?). También se producía un acto que es típico de la diáspora africana en todo el continente y que aún sigue en uso en África, Oceanía e incluso el sudeste de los Estados Unidos [114]: *"arrodillar el cuerpo con la bebida lluvia sido del agrado de la persona fallecida"*; la diferencia con otras regiones es que allí se coloca las botellas clavadas de punta alrededor de la tumba, lo que aquí hubiera sido imposible en un cementerio urbano. Más tarde se hacía lo tradicional y violenta sacudida del cadáver en el féretro, cosa que asqueaba a los blancos según las crónicas, pero que era lo que

hoy entendemos como un sistema de evitar la catalepsia o los horrores en el diagnóstico. Que esto era habitual lo dice un documento porteño de la Sociedad Africana Briola cuando solicitó a las autoridades en 1834 *"autorización para velar los cadáveres de los socios, como lo hacen las demás [naciones]"*, a lo que se les contestó autorizando aunque *"con calidad que no podrán usarse en las bebidas espirituosas de ellos"*[115]. Es decir, importaba cuidar la formas hacia fuera -que no salieran borrachos- sin entender lo que pasaba adentro del velorio. Por qué llevar el féretro desde la sala (de la nación) hasta el cementerio era también una ceremonia con su ritual: tras el cajón iba la procesión de los deudos, pero el cortejo llevaba dos sillas para detenerse en cada esquina colocando el ataúd sobre ellas *"mientras los miembros del cortejo fúnebre dibujaban pasos de baile (...) entretanto otras personas tomaban el féretro. Con lentitud del cortejo avanzaba rumbo a la necrópolis. Pero no lo hacía en silencio. De nuevo el canto hería el aire"*[116].

El cambio se inició hacia 1785, cuando se fundó la nación de quienes provenían de Guinea, y en 1791 con los congo, para llegar hacia 1820 a haber más de 50 de ellas imposible de ubicar con exactitud en su referente étnico original, ya que se dividían y subdividían constantemente por rencillas internas a medida que el siglo avanzó y se fue perdiendo el espíritu inicial y se hizo mayor la distancia con el referente inicial africano. Los grupos más representados parecen haber sido los llamados mondongo, con una docena de asociación, y los congo con otro tanto. La relación entre naciones y cofradías fue muy compleja y, a veces, hasta con enfrentamientos; estas agrupaciones, las cofradías primero y luego las naciones, les dieron cohesión a los grupos, consolidaron la identidad, la pertenencia, unidad de origen y lengua y hasta coincidencia de grupo, que a partir de Rivadavia se torno en política de apoyo o no a diferentes candidatos políticos o tomando parte de las luchas civiles, llegando a un máximo en la época de Rosas. Lo que asustaba a la civilización blanca tan pregonada por los unitarios no era que los esclavos y libertos

apoyaran a Rosas, sino que tomaran parte activa de una lucha de poderes que se suponía era exclusivamente de ellos, no de todos: en última instancia era civilización contra barbarie; y a los afros -sin preguntarles qué pensaban de ello- se los identificaba con la barbarie, incluso a los muchos profundamente antirrosistas. ¿Qué habría pasado si el Ejército no hubiera sido la otra estructura que les diera sentido de pertenencia?, ¿tendríamos acaso una Iglesia afro cristiana como en los Estados Unidos (protestante) o Brasil y Cuba (católica)?

No sólo los habituales de la muerte eran propios sino muchos otros: un casamiento afro fue bien descrito por un inglés viajero al decir que la boda se *"celebraba con magnificencia africana. Formaban pabellones de ropa blanca y la heroína pasaba debajo de ellos; llevaban bastones con trapos rojos a guisa de banderas, hacen ruidos con tambores y cacerolas; bailan sólo como en Guinea y Mozambique, según presumo; la música con que en tantos y golpeteos de manos (...). Es peculiar la forma en que conservan sus hábitos africanos"* [118]. Estas fiestas, que los viajeros interpretaban -al igual que los locales- como podían ("según presumo"), tenían un esplendor que debía de ser poco habitual en la colonia. Alcide d´Orbigny vio en Montevideo en la década de 1820 fiesta de enormes dimensiones en la Plaza del Mercado, donde *"por un instante más de seiscientos negros parecían haber reconquistado su nacionalidad, en el seno de una patria imaginaria cuyo recuerdo les brindaba al hilio, en medio de esas bulliciosas saturnales, y les hacía olvidar en un solo día de placer las privaciones y los dolores de dilatados años de esclavitud"* [119].

En realidad cada actividad diaria o artesanal tenía su arte; es posible que la cultura tradicional o el proceso complejo de pérdida de ella no hubo de apropiación de lo local se diera en esa dificil relación entre amo-esclavo, entre patrón-servidumbres; así se fue integrando el afro a la realidad americana y así optó por olvidar, por conservar o por resistir activamente; se resistía de muchas formas: por el delito contra la sociedad, con la huida para unirse a grupos cimarrones e indígenas, o con el simple dibujo de un motivo ancestral en un

plato de medicinas o en una olla para cocinar. También se resistía cuando en el patio del fondo si hacían ceremonias religiosas o de adivinación; se preparaban remedio casero, o al reunirse a bailar, o en las procesiones, entierros y casamientos. Cuando las lavanderas en el río se juntaban en rondas y bailaban al son de sus propias voces, resistía y se enfrentaban a la única forma en que podían hacerlo: construían sus la identidad en América aunque fuera en plena esclavitud.

Por último cabría citar una vieja tradición: la de las "relaciones" o la situación de temas cotidianos que hacían los pobladores afros: desde el famoso pregón que decía "Las doce han dado y sereno" hasta "Empanadas calientes para las viejas sin dientes" o que hicieron reír a muchos chicos de ayer. Esto era habitual en todas las ventas y negociaciones cotidianas, y muchos de ellos quedaron amarrados a nuestra memoria y continúan en uso a diario.

Y ya no por último, sino bien al final de la lista, enteraría a la larga enumeración de aportes de los afros a la cultura blanca. Éste es un tema que ha hecho correr mucha tinta, ya que desde el siglo pasado se trató de mostrar a través del aporte a la cultura nacional la importancia de su papel para la construcción de este supuesto "crisol de razas" que seríamos nosotros hoy. Es la tradición interpretativa iniciada por un afro en 1899, como ya dijimos, Jorge Miguel Ford, enumerando militares, artistas y personalidades destacadas, y que se cerró con Ricardo Rojas y su *Eurindia*, en la que la argentinidad estaba construida la unión indisoluble de indios, negros y europeos. Por supuesto, hasta fines del siglo XX hubo quienes siguieron pensando así. Y si esto debe interpretarse así o no, no lo sé con certeza; una cosa era la población afro en el siglo XVII o XVIII y muy otra era a fines del siglo XIX, cuando ya habían pasado generaciones desde los últimos traídos directamente desde África, en donde el proceso de blanqueamiento y de desdibujo, de olvido y marginación llegaban a su máxima expresión. Para algunos historiadores había afros en los ejércitos nacionales que creyeron sinceramente que peleaban por su patria, pero

otros capitalizaron eso para lograr una movilidad social imposible de obtener de otra manera; para George Andrews, las posibilidades que se tenían en una sociedad de blancos eran o lucha de sus guerras y atenerse las consecuencias buenas o malas, o enrolarse para luego desertar como se hizo masivamente. Es cierto que hubo grandes afros artesanos -quizá la mayor parte de ellos en la ciudad-, constructores, plateros, tallistas de imágenes religiosas y altares, compositores de música como Casildo Thompson, organistas, pianistas y profesores de música y baile; tenemos referencias a violoncelistas, profesores de conservatorio, a algún médico graduado, a Juan Blanco de Aguirre (valga la contradicción del apellido) con su beca en Florencia en 1872 para perfeccionarse en arte y que fundó su propia academia de pintura en 1878, llegando a está una *Historia de las bellas artes*; a Fermín Gayoso, que le enseñará a pintar a Carlos Pellegrini; escritores como Horacio Mendizábal y Froilán Bello; el escribano platense Tomás Platero, y tantos otros. Pero queremos dejar abierta la pregunta original: la importancia de los afros en Buenos Aires -o en toda la Argentina- ¿se debe medir por su aporte a la cultura blanca, es decir por su mayor grado de identificación o blanqueo con los intereses y expresiones del dominador?, ¿por lo que sumaron a la construcción del país?, ¿por sus logros como individuos? (ya que llegar al grado de coronel o recibirse de médico era también luchar contra el racismo y la discriminación), ¿eran importantes porque lograron hacer las cosas igual o un mejor que los propios blancos?. Creo que no sólo eso, creo que también se puede medir -y ése es uno de los objetivos de este estudio- por su resistencia, por su capacidad de mantener su identidad o al menos tratar de hacerlo, por su tenacidad para sobrevivir, reunirse, reconstruir en otro contexto una herencia heterogénea, y que después de tantos esfuerzos, tal como dijo Wilde, "sin embargo parecían felices".

¿QUÉ COMÍAN LOS ESCLAVOS?

Impacta hoy en día leer un libro escrito por un esclavo de los Estados Unidos que logró llegar a ser una personalidad en la lucha antiesclavista: Washington Booker, quien entre otras cosas dejó sus memorias para la posteridad. En ellas, al narrar su infancia dice: *"no recuerdo que de niño o adolescente se sentarse nunca mi familia en derredor de la mesa, se pidiese la bendición del Señor y se comiese en forma civilizada. En la plantación (...) las comidas las obtenían los niños aproximadamente como los animales irracionales obtienen las suyas: un mendrugo de pan aquí, un trozo de carne allí; ahora una taza de leche y después unas cuantas patatas. A veces una parte de nuestra familia comía directamente de la escudilla o la olla, mientras que otro lo hacía de un plato puesto en las rodillas, sin utilizar a menudo nada más que las manos para llevarse los alimentos a la boca"*[120]. Es descripción, si bien geográficamente alejada de Buenos Aires, nos abre una puerta a formas de comer que nada tienen que ver con la tradición de modales de mesa europeos, indígenas o criollos. Y aunque alejada, veremos que está mucho más cerca de lo nuestro de lo que podemos pensar.

Básicamente parecería que para los esclavos había dos formas de comer: la regional, impuesta por el patrón o asumida voluntariamente si liberto, o las formas de comer tradicionales, o que se consideraban tradicionales. Por supuesto las cosas no eran extremas y tendían a mezclarse, a reemplazar productos inexistentes por sus similares locales, a variar las formas de cocción o simplemente ir adoptando lo regional como forma de integración consciente u obligada. Y, más allá de todo, o mejor dicho antes que todo, estaba la posibilidad de comprar u obtener -había otros métodos de conseguir comida- lo que se quería o lo que les dejaban. Veremos cada caso y lo que sabemos.

En primer lugar es evidente que los africanos trajeron formas de cocinar y gustos gastronómicos desde sus regiones de origen. Esto se expresa

no en la predilección por ciertas comidas tales como el mondongo, como creyeron algunos historiadores (no lo elegían, muchas veces era lo único que tenían para comer), sino en la presencia de vasijas de cerámica con formas que no son europeas ni indígenas. Si bien más adelante las describimos con detalle, se han hallado ollas de cerámica hechas manualmente, sin torno, simplemente modeladas y de tamaños reducidos (menos de 15 cm de alto) que permitían mantenerlas en el fuego en forma constante y desde las cuales se comía directamente con las manos. Ésta es una costumbre observada en toda la diáspora africana en el continente [121]. Qué se comía en Buenos Aires es difícil de saber, pero los pocos datos encontrados tienden a suponer una especie de locro, con gran cantidad de maíz o arroz -hervido hasta hacerse pasta- y fragmentos de cualquier otra cosa que hubiera accesible. Esto se comía sin horarios ni ceremonia alguna imposibles de mantener siendo esclavos.

Otra forma era la comida preparada por el patrón cuando se trataba de grandes grupos de esclavos urbanos: para ellos era común usar el tasajo. E incluso lejos de la ciudad se usó la carne salada, pero esto sólo después del siglo XVIII y en reducidas cantidades por el costo. El tasajo era la carne para los esclavos que se preparaba en los mataderos del conurbano y luego en los saladeros, e incluso a nivel doméstico en el campo para su venta urbana. Se trataba de tiras de carne vacuna secadas al sol hasta que perdían totalmente la grasa y consistencia, volviéndose negras y duras, las que según el viajero Skogman medían media pulgada de espesor; durante el siglo XVIII comenzó a agregarseles un poco de sal. En realidad -lo he visto y probado- tiene la consistencia del cuero y el olor es nauseabundo, pero posee la virtud de que no se pudre. Simplemente se hacían atados de ellas y podían ser hervidas -muchas horas lógicamente- hasta que largaban un poco de grasa y luego eran mascadas. Y no es que la carne salada en barriles fuera mucho mejor, pero al menos el producto final era menos malo, aunque era necesario o sacarle el gusto a sal, lo que se lograba echando litros de vinagre en la comida. Hoy cuesta trabajo

imaginar, al ver las ilustraciones y fotos antiguas de esos grandes playones con sogas de las que cuelgan las tiras de carne secándose al sol, el olor que eso desprendía; la literatura se debate entre quienes consideran que era "bastante aceptable" y quienes reconocen que era sólo mejor que nada [122]. Solamente quien hoy veía esos hábitos perdurar en ciertas regiones pobres de América Latina puede entender lo que era el comer para esa gente. Por supuesto, en algunos establecimientos agrícolas debió de haber carne asada para todos, y seguramente en algunas casas el personal doméstico debía de acceder a comida de mejor calidad, pero a nadie se le ocurrió escribir en sus momentos sobre estos temas. De todas formas, la presencia de tipos de ollas especiales en plena ciudad nos indica que la supervivencia de tradiciones africanas fue mucho más fuerte de lo que hubiéramos pensado en un sitio del planeta en el que parecería que la carne vacuna sobraba para todo.

Hubo dos comidas siempre atribuidas a los esclavos: el famoso mondongo, nombre de un grupo étnico africano, y la morcilla -asociada siempre por el color-: ambas sobras de matadero. Una impresionante descripción dejada por Echevarría en su célebre relato *El matadero* de 1838 nos muestra con desagrado cómo se manufacturaban éstas morcillas aprovechando lo que se descartaba: imaginemos lo que era la sangre del animal que chorreada en el piso -de tierra, obviamente-, mezclada con grasa y cartílagos cortados, pasta que debía introducirse en los intestinos (chinchulines) en un proceso totalmente manual. Más allá del evidente desprecio que sentía Echevarría por este sector de la población supuestamente salvaje, bárbaro, federal y rosista por más decir, la realidad era que las achuras se tiraban a los perros por un simple problema de salubridad; aún hoy en el campo se desprecian el hígado y el corazón. Estas achuras se regalaban en los mercados de la ciudad hacia la década de 1900 y se daban "en balde". La negra que fabricaba la morcilla con intestino y sangre coagulada no lo hacía por placer ni por morbosidad congénita, sino porque era la única comida posible para una gran parte de los

habitantes de la ciudad. Quesada no reiteró con toda crudeza: *"muchas [negras] eran achuradoras, es decir que se apoderaban de los despojos que abandonaban en los mataderos, pues recogían el sebo de las tripas, de las cabezas, las patas de los animales vacunos; vestían del modo más inmundo: en cestas, o tipas de cuero, traían todas las tardes esos despojos y los beneficiaban en sus casas. Eran hediondas y sucias esas negras, ocupaban la última escala entre las de su raza. Pero con esa industria hacían su peculio y con sus economías compraban un terreno por poco precio y construían su rancho"* [123]. Más allá del desprecio asoma el tremendo sacrificio humano para lograr al menos una vida digna; párrafos como éste son mucho más que una burda descripción de horror, como quería su autor; en realidad son un verdadero canto a la vida y a la supervivencia. Éstas eran las condiciones reales de los negros libertos.

Que eran dispersas por el país muchas recetas de comidas preparadas que mezclan tradiciones posiblemente africanas con realidades locales: además del citado locro, la chanfaina hecha con menudos de chivo, grasa, harina, tomate y cebolla; la carbonada con charqui, grasa, cebolla y duraznos; los chicharrones -¡quién comía grasa frita habiendo carne casi gratis!-, comer sesos y el caldo de pata vacuna, y la mazamorra de pasta de maíz, aunque su nombre suene a otra cosa. Es un tema abierto a investigadores de la historia de la gastronomía nacional.

La bebida favorita era siempre la chicha, esa fermentación tan típica de los polos andinos aún hoy en Bolivia y Perú, incluso en nuestro noroeste pobre. Era la medida comunitaria que se preparaba antes de los bailes en grandes tinajas con la colaboración de toda la comunidad, y hay muchas descripciones sobre el significado que le daban a esa tradición antigua de los indígenas andinos en un increíble proceso de apropiación cultural. Tenía otra enorme virtud sobre el vino y la ginebra usados en la época: el costo era casi inexistente, ya que se trataba de simple maíz fermentado. Y si es indianización,

recordemos que al menos en Córdoba el idioma que hablaban los esclavos afros en las rancherías era el kichua.

LOS ESPACIOS Y LA ARQUITECTURA DE Y PARA AFROS EN BUENOS AIRES.

¿Dónde y cómo vivía y socializaba esta enorme población? Es un tema al que, pese a la bibliografía que hay, se le ha prestado poca atención desde el punto de vista material. Sabemos algo de la vida de servicio en las casas urbanas, bastante menos en los talleres en que trabajaban, y casi nada del tipo de construcciones que tenían en los asentamientos rurales o semirurales de la periferia de la ciudad, si acaso los tenían; sabemos que existía la ranchería de los jesuitas en pleno centro, pero no tenemos una sola ilustración detallada de su forma concreta; menos aún sabemos bien la de los dominicos y otras órdenes. Hubo grandes asientos de las compañías negreras en parque Lezama y plaza San Martín o Retiro, pero casi no hay datos concretos sobre sus edificios y su uso. Sabemos de su participación en cofradías en la época colonial y luego en la organización de naciones, organismos solidarios que agrupaban a la gente por su lengua natal y en donde se oficiaba religión, entierros, justicia, solidaridad, entretenimientos y posiblemente magia, memoria colectiva, tradiciones y cohesión para sobrellevar la vida trágica que les obligaron a vivir, pero casi nada sabemos de esos lugares tampoco sabemos nada demasiado concreto de las barracas donde eran internados para su cuarentena, el palmeo (tomaré medidas) y el *carimbado* (marcado a fuego), o los sitios en que vivían hasta que era llevados al mercado para la subasta; tampoco sabemos mucho de esos marcados -forma, tamaño, funcionamiento- que reemplazaron a las ventas en la entrada del Cabildo y donde había zonas de exhibición y oficinas de trato, ni de las sedes de las compañías introductoras con sus áreas de cuarentena,

zonas de engorde, bañaderos en el río y tantas otras actividades que allí se realizaban. No es descripciones de esas arquitectura pese a su envergadura, no hay planos salvo cuando quedaron incluidos dentro de los planos enteros de la ciudad, ni grabados o ilustraciones; nadie se preocupó demasiado por su forma, tamaño, distribución interior... Y, por supuesto, nada quedó en pie; absolutamente nada. Trataremos de ahondan en estos temas.

Las "áreas liberadas": la costa del río.

¿Podemos imaginar una ciudad que tenía zonas francas para la población afros? No, la verdad es que nos cuesta imaginar Buenos Aires con algunas zonas de acceso restringido a los blancos y otras en donde no eran bien recibidos. Pero al parecer así era. Básicamente había dos tipos de espacios reservados a escala urbana: la zona de la costa del río donde trabajaban las lavanderas y los barrios en donde residía la mayor parte de la población negra, llamados barrios del Tambor. Comencemos con la primera.

La costa del Río de la Plata estaba formada por una ancha franja de toscas, piedras barrosas cubiertas de verdín (el antiguo "verde") que asomaban con la bajante y en donde se forman grandes ollas naturales que se usaban para lavar la ropa y juntar el agua que vendían los aguateros, trabajo también hecho por afros. Desde muy antiguo, aunque no sabemos desde cuándo, se fue transformando en una zona donde únicamente entraban ellos y quedaba vedada para blancos o blancas. Las descripciones son más que suficientes: *"Las lavanderas de Buenos Aires presentan un aspecto singular al extranjero. Cumplen su cometido junto al río, y este ejército de jaboneras se extiende hasta cerca de dos millas: todo el lavado de la ciudad lo hacen las esclavas negras y sirvientas. A una gran distancia sobre el agua semejan la resaca espumosa. Lavan bien, colocando la ropa sobre el suelo para sacarla"*[124]. Y que eran sólo

ellas lo aclara Hudson al decir asombrado que *"después de la época de Rosas, mujeres pálidas, algunas de las cuales hablaban extraños e incomprensibles idiomas, se mezclaron con las lavanderas africanas"*. Wilde decía que *"ver en aquellos tiempos una mujer blanca era ver un lunar blanco, como es hoy un lunar negro entre tanta mujer blanca, de todas nacionalidades del mundo, que cubrían el inmenso espacio a orillas del río desde la Recoleta y aún más allá, hasta cerca del Riachuelo"* [125]. Llegaban de a cientos, en verano e invierno, ocupaban sus pozos y luego colgaban la ropa en tendederos provisorios o sobre el piso; llevaban consigo y sobre la cabeza la batea de madera -imaginemos lo que pesaban-, una pava para el mate y la infaltable pipa: fumar siempre fue una tradición también femenina entre los esclavos. Alcide D´Orbigny lo describió muy bien al decir que *"se dirigen al río fumando gravemente la pipa y conduciendo la pava destinada a hacer calentar el agua para su mate"* [126]. Otros detallaron la misma rutina: Wilde narra que *"eran excesivamente fuertes en el trabajo y lo mismo pasaban todo el día expuestas a un sol abrasador en nuestros veranos como soportaban el frío de los más crueles inviernos. Allí, en el verde, en verano o invierno, hacían fuego, tomaban mate, y provistas cada una de un pito o cachimbo, desafiaban a los rigores de la estación"* [127].

Quizás la más vívida descripción la dijo Guillermo Enrique Hudson, con esa maravillosa capacidad que tuvo para captar los detalles de la vida cotidiana; describió con cuidado la plaza cubierta de *"una nube blanca"* que formaba la ropa lavada a lo largo de muchas cuadrados en donde *"las negras, excesivamente chillonas, me recordaban que su parloteo mezclado con gritos y carcajadas, el revuelo que promovían sobre las aguas pantanosas las (...) ruidosas aves acuáticas"*. Y continúa diciendo que *"aquella admirable e invariable escena animada me hizo ir allí una y otra vez. Encontraba no obstante, que era necesario andar con prudencia entre esas mujeres, pues miraban en forma sospechosa a los muchachos vagabundos. Algunas veces, cuando escogía el camino entre las desparramadas prendas, me despedían con*

insultos. Frecuentemente peleaban entre sí con el derecho a ciertos lugares y espacios" [128]. Pero estos retos eran para un niño entrometido como era Hudson; las cosas se ponían peores con los adultos, y él mismo lo cuenta al ver que *"jóvenes de alta sociedad visitaban el lugar para divertirse provocando a las lavanderas"*. El procedimiento era bajarse a las toscas, acercarse a la ropa recién lavada y encender, displicentemente, un cigarrillo a su lado, *"instantáneamente una hombro una y nada ceremonioso negras se ponía de pie y enfrentaba al audaz, desparramando un sinfín de las más sucias y mortales maldiciones"*, lo cual era contestado por el otro, y así se armaba la gresca, a la que se sumaban las compañeras de la lavandera, hasta que *"los combatientes quedaban exhaustos e incapacitados para inventar nuevas y más terribles expresiones con que insultarse. El ofendido joven terminaba por patear las ropas y luego, tirando briosamente cigarrillo a la cara de su adversaria, se retiraba arrogante"*. Pero lo más terrible de estos actos de racismo y soberbio machista que era, como dice Hudson, *"que el joven actor de cada escena solamente representaba una comedia"*. En estos sitios se hacía mucho más que simplemente lavar o enfrentarse racialmente; posiblemente pocos supieron captar la realidad de lo que sucedía: Wilde narra que *"allí cantaban alegremente, cada una al uso de su nación, y solían juntarse ocho o diez, formaban círculo y hacían grotescas figuras de sus bailes -especie de entre acto en sus penosas tareas-. Sin embargo parecían felices"* [129]. Para esa población esclava quizás era el único momento en que podían compartir con otros iguales fuera de su casa.

Durante la noche todo se transformaba; en forma abrupta, al atardecer las lavanderas se retiran, y al caer el sol el sitio era recuperado para la ciudad: comenzaban a llegar lo que se bañaban en el río -única opción para hacerlo salvo para los realmente ricos- y allí coincidían todos los niveles sociales, menos los afros. Los cronistas destacaron esa peculiaridad urbana en que niños, mujeres y hombres aprovechaban el agua para refrescarse especialmente en

verano, jugar y asearse. Este doble juego, este reemplazo racial al cambiar la luz del sol, se intensificó a finales del siglo XVIII, cuando las reglas de sociabilidad comenzaban a cambiar en Buenos Aires. El final del uso exclusivo de esta franja de tierra vino para la década de 1880, cuando las lavanderas de color oscuro ya estaban mezcladas con las blancas pobres europeas, y cada vez eran menos. Una serie de hechos paralelos y no casuales irían a cerrar el círculo de su final: la instalación de agua corriente en las casas, los lavaderos públicos construidos por Torcuato de Alvear y la tacha de insalubridad a quienes lavaban en la orilla en agua por cierto estancada. Lo interesante es que el discurso de la época mezclaba la higiene pública con la imagen de la ciudad ante el viajero que llegaba el puerto, mostrando que la prohibición de lavar en el río tendría más de un objetivo.

Las sedes de las naciones.

Si bien los documentos históricos están cubiertos de referencias en existencia desde fines del siglo XVIII de sedes de las agrupaciones llamadas naciones, estos lugares, hayan sido cerrados o al aire libre o ambas cosas a la vez, están en la oscuridad. Hay autorizaciones para su creación, listas de miembros, referencias a algunas de las actividades que se hacían, pero nunca hemos hallado una descripción cuidadosa de uno de esos edificios más allá de la simple enumeración de sus espacios por una escritura de compra-venta, y esto puede deberse entre otras cosas a que no debieron de seguir una tipología fija: en sus orígenes debieron de ser casas o ranchos cualesquiera en donde funcionar que tenían dos necesidades mínimas: un espacio abierto para el candombe y otro sonado para el rey y las ceremonias relacionadas con nacimiento, medicina y muerte. Hay algunos datos dispersos acerca de estos sitios y todos parecen coincidir con lo dicho: espacios abiertos aplanados

artificialmente y arenados para el baile (lugares señalados con las palabras "baile", "sitió" o "candombe") y otros cerrados con espacio interior libre (la "sala"). Era habitual que al hablar de esos lugares se lo confundiera genéricamente con los barrios del Tambor de los cuales formaban parte, aunque los barrios en sí mismos eran otra cosa. Parecería que muchas veces los límites no estamos muy claros, incluso en el edificio y terreno mismos, ya que los conceptos de propiedad no era el iguales a los del mundo blanco y la burocracia administrativa; entonces pasaban estas cosas: *"En aquellos tiempos el barrio del Tambor hacía parte de las quintas con los cercos de tunas y pitas, pero los negros ponían en el frente de la calle una pared y una puerta para no ser incomodados en sus ceremonias y fiestas. Esa pared algunas veces dividía las propiedades lindezas, pero en esta parte eran menos exigentes. Como eran ignorantes, cuidaban poco de escriturar en forma la propiedad, ocasionando ser muchos pleitos con el valor creciente de la tierra"*[130]. Los límites fisicos no existían claramente para estos lugares; el mismo Quesada aclaraba a fines del siglo XIX que *"hoy han sido borrados hasta los cercos de los antiguos sitios de las asociaciones africanas"*. Sólo uno fuera de Buenos Aires ha quedado identificado claramente: en Chascomús, a aunque desde 1950 transformado en capilla.

Una buena descripción del interior de una sala a la dejó un ex esclavo de Montevideo en su memoria, escritas en 1924 con una simpleza que hoy apabulla [131]: *"Las salas eran alfombradas y encortinadas de lo mejor; aquellos cuyo suelo no se prestaba a este arreglo, lo cubrían con una gruesa capa de arena. En estos arreglos contaban con el generoso desprendimiento de sus viejos amos, que cooperaban con esos utensilios como ser cortinas, alfombras y otros enseres por el estilo. El trono de los reyes se levantaba en el mejor lugar de la sala, y era toda su concentración en el arreglo; en su parte más elevada lucía a un hermoso gallardete construido con su bandera, porque cada agrupación tenía la suya"*. También aclara que algunas agrupaciones *"tenían*

por costumbre enarenar el frente de la calle que daba a su local y en él efectuaban sus tertulias"; esto lo recalcan algunos cronistas al decir que *"empezaba el baile desde la tarde hasta la medianoche, a la luz de las estrellas generalmente en los patios sin enladrillar pero con un piso endurecido por el pisón, por el uso y por el cuidado esmerado. Farolillos con velas de sebo repartidos con profusión daban cierta claridad"* [132]. La colocación de un trono -en realidad eran dos, uno para rey y otro para la reina- y la existencia de un estrado también las refieren todos los cronistas; cuando se perdió la idea de ese mueble, se hace mención de que había una tarima. Al parecer, el espacio interno y su ornamentación tenían más que ver con la tradición colonial hispánica que con las nuevas ideas llegadas a los inicios del siglo XIX; no sólo se mantenía el rey -aunque era elegido democráticamente y no había corte-, sino también el trono elevado, el estrado y el gallardete, aunque afuera estaba el sitio de baile de grandes dimensiones. En este último lugar se recibía a los grandes dignatarios: Juan Manuel de Rosas, esposa e hija presenciaban los bailes sentados junto a los reyes en espacios siempre abiertos, tal como se los ve en un cuadro de Martín Boneo. Había un ceremonial de dónde y con quién sentarse y un uso jerárquico de ciertas partes del espacio común.

El citado cuadro de Boneo es un documento único por su valor, aunque presenta problemas: conocemos al menos tres versiones diferentes de la misma obra y parece que hay varias más. Esto no es raro, ya que sabemos que Boneo se ganaba la vida vendiendo sus obras a niveles medios y bajos de la sociedad, y que pintaba hechos domésticos, cotidianos, repetidos una y otra vez, y que nunca pudieron ser idénticos. Resulta para nosotros valioso dado que es el único testimonio gráfico contemporáneo a los hechos en el que se nos muestra el sitio físico donde se realizaba el candombe, que ocurre en un lugar abierto de tipo urbano o suburbano, donde hay un terreno grande en el cual se baila -¿el cruce de dos calles?- y luego una hilera de fachadas de casas que rematan en el fondo con una Iglesia de una sola torre. La versión publicada por

un Pagano[133] muestra un panorama más simple, casi semirural. Pero en la versión más amplia se observa atrás del sitio una casa con mirador al frente, y en primer plano lo que debería ser el lugar asociado a la fiesta: una casa de un sólo ambiente sin ventanas a la calle, rectangular con techo de tejas a dos aguas; por delante, lo que parecería ser un patio cerrado por una alta pared de ladrillos con puerta de entrada; en la versión de Pagano la casa tiene un extremo a un agua y el otro plano, y en la pared se lee con toda claridad TANGO CONGO. Según las versiones del cuadro del gobernador Rosas y el rey de la nación CongoAuganga [134] están en sentados; en las otras, Manuelita niña y su madre están sentadas o paradas según el caso, y su comitiva está atrás, de pie y compuesta por blancos. Los bailarines llevan tambores y estandartes de punta ahusada con flecos.

Para mejor describir una de estas construcciones existe la tasación de un tango hecho en 1802 que lo describe con todo detalle, sea que se trata de una valoración económica *"echar por el maestro abajo firmado, de la casa y sitio de tango. A pedimento de todos los hermanos que tienen parte en dicha casa"*. Se trataba de un terreno de 17 y media varas de frente por 70 de fondo; por el texto se entiende que estaba compuesta por una sala con cocina y gallinero, de pared de ladrillo "embostado" (revoque hecho con bosta animal) y blanqueado, con techo sobre cañas; la sala tenía puerta y dos ventanas, y el terreno incluía 40 durazneros, tres manzanos, un membrillo y cinco higueras. La arquitectura parece ser similar a todas las viviendas pobres de la ciudad, con techo de caños, paredes de ladrillos, horcones de ñandubay y vigas de palma, dos ventanas y una puerta[135].

Según Vicente Rossi[136], también había otras formas de socializar, en especial en los tiempos tardíos, cuando ya quedaba poco de estas agrupaciones; entonces *"con sillas, bancos, cajones y todo objeto capaz de servir de asiento, hacían una gran rueda en la calle, junto a la vereda de la casa de los reyes"*. Se organizaban cómo y dónde podían, lo que importaba no era el sitio sino el

hecho del candombe en sí mismo. De esos últimos años, es decir a fines del siglo XIX, hay una descripción patética dejada por Rossi del uso de una casona colonial: *"Un casuchón de barro y piedra, tejas, tirantes de palma, piso de adobe cocido (...) Todo estaba en el más lastimoso estado. El palán-palán triunfaba en las tejas agrietando el techo; las paredes rajadas mostrando (...) perpetúa humedad y hediondez; puertas y ventanas rústicas de madera dura y herrajes carcelarios, sin encajes ni vidrios; piso maltratado por el uso (...) Entrando por el zaguán presentaba dos puertas: una daba al oratorio, en el que se veía un altar con San Benito (...) por la otra puerta se entraba a la sala del trono; allí también el tiempo y la pobreza habían dejado su marca. Dos sillones prehistóricos sobre una tarima hacían de trono de la última supuesta dinastía africana del Río de la Plata; su color negro, de modo a cuándo los fabricaron, dejaba descubrir fácilmente los inquilinatos construidos en ellos por la polilla"* [137]. No podemos dejar de destacar esta distribución típicamente colonial de un zaguán con dos cuartos a los lados, la sala y la capilla, y casi seguramente un gran terreno el fondo que ni se describe. Y por último tenemos la descripción dejada por José Ingenieros, a quien poco podemos crearle por su racismo tan profundo, al tratar un caso de magia afro como un simple problema de locura; nos dice que *"al son de tambores y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afrocatólico, en el que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana"* a participantes que culminaban *"presas de un ataque histérico-epileptoforme seguido de un sopor cataleptoideo"* que duraba horas[138]. Obviamente, el capítulo se llama "Locos y brujos de la raza negra" y trata de una ceremonia para curar a un negro perseguido por los *mandingas*. Y mandinga es siempre un diablo que tiene la cara blanca a uno en el campo actual.

¿Por qué surgían estas sedes de naciones? Los cambios de la Revolución implicaron no sólo una rotura con las estructuras coloniales del poder, en especial del control de la religión de todos los actos de la vida, sino que también se produjeron profundos cambios en las formas de socializar. Hubo mayor libertad pero también racionalización en el uso de los espacios: los bailes ya habían ganado las calles, eso era libertad y secularidad, por lo tanto era necesario darles un lugar donde controlarlos, un límite preciso e identificable, aunque a veces desdibujado. La nueva sociabilidad de las clases bajas implicaría el surgimiento, en los sitios urbanos, de estas sedes de naciones afros donde no se podía confundir ocio con vagancia, diversión con libertinaje, problemas muy importantes en su tiempo. La prohibición del candombe callejero a partir de 1820 no debe ser vista como represión, sino como parte de la reestructuración espacial de la sociedad porteña.

Los barrios del Tambor.

En muchas oportunidades hemos leído que los habitantes afros se agrupaban sus viviendas de libertos, sus sitios de trabajo y sede de naciones en lo que la gente llamaba barrios del Tambor, en especial después de la década de 1810. ¿Como eran esos barrios?, ¿dónde quedaban?, ¿eran iguales a los demás?, ¿formaban parte de otros más grande? Son todas preguntas para las que apenas podemos bosquejar respuestas. Muchos autores usan simples referencias genéricas: *"El barrio donde dominaba la población africana se llamaba barrios del Tambor, por qué era el instrumento favorito de sus candombes, música monótona y bailes enteramente africanos"*[139], Wilde dice que residían en los suburbios y en determinados barrios en donde *"no se veían sino familias de negros"*[140]. Pero este tipo de citas no describen mucho, ni tan siquiera era un solo barrio o varios, o enclaves dentro de otro barrios. Para algunos el barrio más denso estaba dentro de Monserrat, donde se preferían las

calles México y Chile desde Perú hacia el río, zona que se inundaba por el Tercero del Sur. Rossi lo definía como *"unas veinte manzanas comprendidas en la jurisdicción de islas parroquias de San Telmo, Concepción, Santa Lucía y Monserrat, haciendo marco al bajo del Riachuelo, la no menos famosa Boca, la Génova porteña, cuyos habitantes vivían en continuas escaramuzas con sus vecinos del Mondongo por odio al color"* [141]. Allí se asentaban, entre las más conocidas, las naciones Cabunda (Chile y Perú), Benguela (México 1272, de la vieja numeración), Moros (sobre Chile), Rubolo, Congo y Angola (todas sobre Independencia) y Minas y Mozambique (sobre México), todas ellas establecidas allí entre 1823 y 1827; las había por cierto desde mucho antes y otra se asentaron después. La fotografía de uno de estos edificios fue publicado por Ortiz Oderigo como ubicada en México 1265 y atribuida al Candombe de Grigera, y que habría estado allí funcionando durante 78 años[142]. Lo que se ve es una sala al frente sin decoración, salvo puerta y ventanas en el típico estilo de inicios del siglo XIX, aunque ya alterada con un piso superior. Algunos textos usaron el término despectivo del barrio del Mondongo para designar esta zona de la ciudad; pero parece que algunas casas no era ni tan pobres ni tan sucias: en 1802 seis o el inventario de *"un sitio de tango"* que tenía anexo un plantío de cincuenta árboles frutales sobre un terreno de 1200 varas cuadradas en el barrio de Concepción[143]. En 1791 un recorrido por ese mismo barrio le había permitido el virrey Arredondo descubrir varias casas particulares que eran usadas para tangos o sitios de reunión, en ese entonces perseguidos y prohibidos.

Como el barrio en sí mismo el del Tambor obviamente no tenían entidad administrativa estuviera donde estuviese, ya que no aparece ni en los censos ni en los planos, aunque sí en los documentos y escrituras; todos hablaban de esos barrios que no existieron para la realidad blanca del Estado virreinal ni del nacional más tarde. A tal grado existía esta zona como bien definida la ciudad que un testamento de 1809 da como dato suficiente para su

ubicación *"un cuarto de tierra perteneciente a dichas testamenterías, cito en el nombrado Tango de los negros, barrio de la parroquia de la Concepción..."*, y al dar los nombres de los vecinos colindantes hay cuatro "negros y pardos" y sólo una *doña*[144]. Como siempre, eran transparentes: es el único nombre de barrio que se repitió constantemente y nunca nadie se preguntó dónde quedaba. ¿Por qué se lo iban a preguntar? Aún en 1970, cuando se supondría que el viejo racismo ya debía estar olvidado entre los intelectuales, un historiador describía aquel *"barrio tradicional que la civilización y el progreso de esta gran capital a barrido, reedificando en aquellos inmundos terrenos hermosos casas y palacios suntuosos"* [145]; esto nos explica por qué estos barrios no fueron temas de estudio e interés, menos aún de preservación.

Otro sitio en el cual se hicieron frecuentes las actividades sociales fue en el "campo de la Residencia", es decir en las cercanías de la actual iglesia de San Telmo, donde los jesuitas tenían su Residencia de Hombres. Hay un documento interesante que indica que para después de la mitad del siglo XVIII el movimiento de esta población hacia los sitios de reunión era una actividad compleja y se necesitaban nuevos espacios: un documento habla de este tema describiendo un conflicto intercomunitario por dónde reunirse por puntos *"los morenos de la parte del sur pretenden que los del norte concurran personalmente al campo de la Residencia, lo que les es gravoso a los del norte, por ser lugar distante de sus habitaciones, y que concluido el barril de no podrán restituirse a sus casas con aquella prontitud que exige el servicio de sus amos"*[146]. Pero este tema no se resolvería hasta que se establecieran las diversas sedes de las naciones en los años siguientes.

En el estudio de las propiedades compradas por afros en el período 1750-1810 que ha hecho en 1988, Miguel Ángel Rosal analizó una serie de escrituras determinando primero a que el barrio pertenecían. El resultado indica que de 92 operaciones de compraventa de propiedades hubo 29 de ellas en la zona norte, 19 en el sur y la menor cantidad fue en el centro con 4 de ellas; es

decir que, al menos con estos documentos, no se comprueba que haya habido una verdadera concentración de casas propias; quizás el asunto fue más imaginario que real. De 418 operaciones de inmuebles identificadas como hechas por afros, hubo 114 en la zona sudoeste, 90 en el norte, 80 en el sur y 26 en el centro, lo que si bien parece mucho es menos de siete operaciones al año. Los que accedían a la propiedad eran realmente unos pocos. Pero es interesante que algunos de ellos las compraron aún siendo esclavos, obviamente con el consentimiento del amo, ya que al parecer prefirieron la propiedad a la libertad de hecho. Por supuesto, es posible que muchos de ellos, aunque no fueran libres, poseían talleres de artesanía y trabajo en donde funcionaban con entera independencia, salvo por el pago diario que debían darle al amo. De todas formas, el estudio hecho por Rosal nos lleva a dudar de que la concentración de la población afro haya sido tan marcada como los cronistas la asentaron, y aquí había una clara dispersión por toda la periferia del centro; es decir que debieron juzgar para la apreciación más con los valores raciales y con datos reales. En los terrenos del ejido hubo sólo 22 adquisiciones.

El otro aspecto incluido en el estudio antes citado es el del tipo de arquitectura que era adquirida por estos sectores sociales de tan bajos recursos: al parecer lo habitual en un terreno normal con una casa mínima de sala de adobe cocido o ladrillo, techo de tejas, aposento y cocina con un gran terreno al fondo. En realidad, era el tipo de casa más común en la ciudad para todos los pobres, blancos y negros[147]. El valor promedio rondaba entre $ 400 y $ 450, es decir, casi el doble de lo que costaba comprar la libertad. Tenemos por suerte algunos ejemplos publicados por Miguel Ángel Rosal[148]: Bartolo del Cano compró en 1773 en el barrio de Santa Catalina una casa que constaba de sala de dos tirantes (de madera para sostener el pecho), paredes de ladrillos y techo de tejas, cocina con techo de media agua y paredes de adobe crudo y árboles. Luego le agregó un aposento, otra sala de media agua, dos hornos y pozo de balde, con lo que logró revender en $ 1400 lo que había pagado la cuarta parte.

Otro caso es el de Juan Sarto, que adquirió una importante casa en 1801 en el barrio de San Juan, compuesta de zaguán con altillo, dos salas, corredor, patio, un cuarto, otro de criados, "lugar común" y pozo de agua por $ 2800, que es el caso más caro conocido. En cambio, María Justa Larrazábal (esclava) vendió a un blanco una casita en bajos, sala de dos tirantes de adobe crudo, cocina de media agua, corredor y cerco de tunas por $ 400. María Cáceres, esposa de esclavo y siete hijos, la mitad de ellos en la misma condición, compró una casita mínima de una sala de un tirante, cuarto de media agua de adobe cocido, techo de tejas y cocina. Un plano de lo adquirido por Pablo Agüero nos muestra una interesante agrupación de cuatro casas unidas entre sí en el sistema típico de la época, de tal forma que desde afuera pareciera una sola: es una pulpería de esquina, dos casas de dos ambientes y una tercera de tres, en Monserrat, en 1787. Todas estas descripciones son muy interesantes, ya que muestran que, al menos al adquirir o vender, la arquitectura era similar a la de todos los pobres de Buenos Aires y su ubicación se determinaba tratando de no alejarse demasiado del centro, pero sin podrá llegar a vivir ahí.

Otro conjunto de población afro fue descrito por Silvia Mallo[149] en cuanto a sus propiedades: entre 1785 y 1837 hubo sólo 43 afros que litigaron judicialmente por cuestiones de herencia y propiedad, 20 de ellos solicitando la libertad de sus esposas e hijos. En esos documentos hay datos interesantes sobre la arquitectura: María Felipa, "parda libre", tenía un rancho de paja en la costa de San Isidro; su hermano, otro rancho en tierras ajenas; José Blanco, en cambio, hasta poseía peones para sus cultivos y una pulpería con casa de recreo, aunque tenía dos hijos esclavos por lo que pagó. María Toribia tenía una casa de ladrillo y tejas sobre el río y vendió una cuarta parte de la tierra con una casa de adobe con dos habitaciones.

Tenemos noticias de que existieron loteos especiales para esta población hechos por ingleses entre 1810 y 1850 por puntos en el barrio de La

Piedad, Patricio Miller vendía 10 lotes; Eduardo O´Connor hizo lo mismo en Independencia y Bolívar con 14 lotes, y Santiago Wilde hizo lo mismo en Córdoba y Uruguay; la mayor parte de los compradores eran afros. Para algunos ya eran considerados consumidores y había que producir para ellos. Hoy sabemos que esa reducida población que podía crear casa propia -alquilada o comprada- estaba dispersa por toda la ciudad, y que, si bien tendían a reunirse, lo que formaba eran zonas de alta densidad inscriptas en varios mayores, a lo que las autoridades nunca reconocieron autonomía barrial o parroquial. Obviamente esto debía coincidir con las partes más pobres de la ciudad, y un ejemplo puede ser la zona de Chile y Defensa, donde la presencia del Tercero del Sur -basural de la ciudad a cielo abierto- así aquí en esas tierras tuvieron bajo valor e interés hasta cerca de 1860, cuando el arroyo fue entubado. Pero la gran masa seguía viviendo en la casa de sus amos o en las rancherías de las órdenes religiosas. Tenemos analizadas las estadísticas de población por barrios de la ciudad para 1836, lo que puede servirnos de muestra: en el barrio de mayor densidad, Monserrat, había un 33,25% de habitantes de color, siguiéndole San Nicolás con 29,90% y luego, con aproximadamente un 25%, estaban los barrios de Catedral al Norte y al Sur, Concepción y San Miguel; le seguían La Piedad con 21,14%, San Telmo con 18,06% y luego, en menores porcentajes hasta un mínimo de 13,92%, el barrio de Balvanera. Esto confirma la dispersión de la población afro para toda la ciudad para una época ya en declinación de su número total [150].

Para terminar con esta historia de barrios, existía una zona era denominada como *La Tierra del Fuego* por alusión a lo lejano, por cierto tan lejano culturalmente hablando como la verdadera Tierra del Fuego. Se trataba de una enorme extensión que ahora quedaría delimitada por las calles Pueyrredón, Coronel Díaz y Figueroa Alcorta sobre el río; parte ahora de Palermo, Barrio Norte y Palermo Chico. Para fines del siglo XIX en un área

marginal, donde nació el tango tal como lo conocemos hoy. Zona pobre en donde los *chicos bien* se animaban sólo a ir en coches a caballos para bailar en lo de Hansen y mantener ese trato difícil con las clases bajas y sus diversiones que tanto les agradaban. Ya no eran los tiempos de arte, de barrios del Tambor, pero era la la zona en que se refugió lo último de la cultura afroargentina, ya profundamente destruida y simbiotizada con los pobres sin color o, mejor dicho, de todo los colores. Pero, nuevamente, era la idea del ghetto, de área liberada, de zona de acceso restringido y, más que nada, de tango orillero, de arrabal.

Los espacios de la religión católica y la capilla de San Benito de Palermo.

Mucho se ha escrito sobre la religiosidad de los africanos y sus descendientes, tanto que parecería que la historia hacía esfuerzos por demostrar que sí eran creyentes; como si alguien lo pusiera constantemente duda. Y la verdad es que, de tal e insistir, quedaron los historiadores frases como: *"Los negros, en medio de su ignorancia y del casi salvajismo de algunos de sus ritos, fueron muy religiosos"*[151]. Por lo que ya hemos visto se nos hace evidente que el tema no era tan sencillo; trataremos de ahondar un poco más en eso.

En primer lugar siempre ha quedado claro que, al menos según los documentos, hubo dos etapas muy diferentes en la historia de la religiosidad africana en Buenos Aires: una primera que llega hasta finales del siglo XVIII y los inicios del XIX y otra después; algunos han hecho coincidir este cambio con el gobierno de Juan Manuel de Rosas, otros con el fin de la trata en 1807 y la libertad de vientres en 1813, para algunos fue Martín Rodríguez y luego Las Heras y Rivadavia, otros lo relacionan con el incremento del número de libertos de fines del siglo XVIII, otros con la pérdida del poder monopólico de la

Iglesia. Creo que lo importante es entender que los cambios no son instantáneos y menos aún en un tema tan profundo como son las creencias religiosas; a lo mejor la verdad es que, al mismo tiempo que la sociedad misma fue abandonando los estrictos controles de la religión, pudieron aflorar antiguas tradiciones africanas que implicaron prácticas religiosas (que algunas llamaron "paganas") que antes se hacían a diario pero en forma oculta. Y que cuando fue posible dejar que las naciones se expresaran públicamente, el abandono de ciertas prácticas de la religión oficial se produjo en menos de una generación. Por supuesto, siempre hubo y siguió habiendo creyentes católicos, lo que sucede es que no existen estadísticas para lo que no lo eran, o lo eran a medias, y resulta imposible creer en las declaraciones de época: nadie iba a reconocer algo que estaba más que prohibido.

Un estudio muy interesante al respecto lo hizo Miguel Angel Rosal en 1981, cuando analizó en los archivos, en especial sobre testamentos, la pertenencia de pobladores afros de Buenos Aires a diferentes cofradías religiosas entre 1750 y 1810, institución que sirvió para darles la contención espiritual necesaria en forma pública a la vez que fue un eficiente mecanismo de control social sobre sus casamientos, nacimientos y muertes. Las cofradías en la ciudad eran las del Santísimo Rosario (en Santo Domingo), las de Santa Rosa de Viterbo, San Benito de Palermo y San Francisco Solano (en San Francisco) y la del Socorro (en La Merced); hubo algunas otras a las que pertenecían grupos muy minoritarios o incluso casos individuales. Resulta llamativo que ningún testamento indique la pertenencia a la cofradía de San Baltasar; pese a ser un santo africano y a que había sido fundada en 1772 en La Piedad, esa falta de adeptos libertos para ese período ha sido interpretada a partir del hecho de que sus cofrades eran esclavos, por lo que no podían testar y por lo tanto no existen en los papeles. Esto hace suponer que los libertos tendían a adscribirse a cofradías de mayor jerarquía -recordemos que para pertenecer habían que pagar mensualmente- y en las que no hubiera esclavos.

Sólo el 60% de los testamentos indican que quien lo hacía pertenecía a una cofradía; de ellos, más del 50% eligió el Santísimo Rosario, en especial los que habían nacido en África, mientras que ninguno integraba la de Santa Rosa, aunque esta última perdió gran parte de sus adherentes a partir de 1780, mientras que la otra continúa siendo preferida en forma constante. ¿Significa que los oriundos de África tendían a dejar el ritual católico en mayor cantidad que los nacidos localmente? Lo mismo sucede con los *pardos*, quienes se agrupaban alrededor de Santa Rosa y San Francisco Solano y no en la del Rosario. El final de la pertenencia de los afros a las cofradías vendrá obviamente con la autorización para establecer naciones propias y el resquebrajamiento del poder de la religión: según a investigador Rosal, de 234 afros que testaron, en 1750 pertenecían a cofradías el 74%; en cambio para 1830-1860 sólo pertenecían dos de ellos. Por último, en este tema debemos recordar que había unas pocas monjas negras o al menos de sangre no blanca, y prueba de ello -si fuera necesario demostrar lo que ya la *Historia de la Iglesia en la Argentina* ha demostrado desde 1970-[152] fue el "motín de las monjas" del convento de las Capuchinas, que se revelaron al sospechar que una de ellas tenía "sangre oscura". En Santa Catalina profesaba al menos una monja cuyos orígenes no eran blancos[153], lo que desconocemos es si su superioras lo sabían.

En cuanto a la forma en que la práctica religiosa se llevaba cabo en las iglesias en esos años, hay datos que nos muestran que a veces se estaban alejadas de la ortodoxia, y de eso se quejó el síndico procurador en el Cabildo de 1788, *"porque en estos bailes olvidan los sentimientos de la santa religión católica y renuevan los ritos de su gentilidad..* [efectuando] *ciertas ceremonias y declaraciones que hacen en su idioma"* [154]. Este dato no podemos unir al del párroco de La Piedad del año siguiente, cuando relataba *"los desacatos públicos que hacen a la iglesia, como exponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbran, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección"* [155]; esta acusación fue

discutida por los morenos, quienes aclararon que *"después de su primera misa, discurrieron por los conventos donde hay hermandades de menores* [no de edad sino la raza] *hasta llegar a nuestra parroquia; allí no entraron sino que en el lado de la calle formaron su baile"* [156]. Todavía después de 1823 solicitaron a la Iglesia de Monserrat que se les permitirá hacer bailes en el terreno baldío que había al lado, permiso que nunca lograron. Pocos años más tarde no necesitarían hacernos en el atrio o en la calle o terreno de al lado, sino que ya tendrían sus propios *sitios*, con su red, religión y sacerdote. Allí los persiguió el racismo de otra manera; todavía a fines del siglo XX un autor podía publicar en un libro editado por el municipio de la ciudad que *"las fiestas en general, eran bailes, especies de ritos salvajes realizados al son de instrumentos primitivos; bailaban horas y horas danzas lujuriosas, casi siempre indecentes"* [157].

Es posible que después del inicio del siglo XIX se fueran definiendo dos nuevos santos patrones: San Benito, santo negro italiano que fue canonizado en 1807, años de la prohibición de la trata de esclavos por Inglaterra, y San Baltasar, que llegó a la ciudad como imagen religiosa a fines del siglo XVIII. Es interesante ver que en los estudios hechos por Rosal no hay bautismos con esos nombres antes de 1820, lo que corrobora la cronología que asumimos aquí. San Benito va a ser -al menos según las pocas evidencias disponibles- el primer santo adorado por la población afro que llegará a tener -o al menos pareciera que tuvo- una capilla propia dentro del caserón de Rosas en Palermo. Mucho se ha escrito al respecto, y los historiadores no se han podido poner de acuerdo por la confusión que hay entre la existencia de una capilla en el edificio (erigida por el maestro Miguel Cabrera en 1838), el nombre que tenía el terreno desde mucho antes y una capilla existente en la zona de la familia Cueli. Todo eso, más la estrecha relación entre Rosas y las colectividades afros, hacen confusa la situación.

En primer lugar el terreno era llamado San Benito de Palermo o, más exactamente, Palermo de San Benito, dejando claro que Palermo era una antigua denominación que se le daba la zona por su Juan Domínguez Palermo, poblador del siglo XVII de esas tierras. Casualidad o no, Rosas mantuvo el nombre posiblemente por su interés en ese nuevo santo, y seguramente por las posibilidades de congraciarse con una parte del pueblo fundamental en sus intereses políticos. La capilla de los Cueli nada tenía que ver con ese santo, sino que estaba dedicada a la Virgen María, como Virgen de las Mercedes, ubicada en Ugarteche y Las Heras en los terrenos de su propiedad [158]. No hay muchos datos sobre esta Iglesia a tal grado que suponemos que no debió ser más que una capilla doméstica con una única imagen religiosa. Algunos historiadores le han atribuido ese lugar a San Benito y que era utilizada asiduamente por los pobladores afros, pero nadie ha arrojado la más mínima prueba al respecto. La capilla funcionó allí entre 1757 y 1836. Hay que destacar que en ninguna de las escrituras de compra de terrenos firmada por Rosas (en total fueron 36 títulos de propiedad para Palermo) se cita la presencia de capilla alguna[159].

Respecto de la capilla que Rosas construyó dentro del caserón sabemos también muy poco o casi nada: según las descripciones más ajustadas de su época, dejadas por Adolfo Saldías y por Alfredo Seguí, ocupaba el lado sudoeste del gran orificio[160], pero no hay detalles de su decoración o su uso. Los planos parecen coincidir con eso, ya que la más conocida reconstrucción del caserón no parece sostenerse en cuanto a ese sector, aceptando que el plano hecho por Enrique Aberg en 1879 se ajusta más a la verdad[161]. Se trataba de un salón rectangular con puertas y ventanas en ambos lados mayores, y medía 5 x 20 metros. Últimamente se publicó un documento muy interesante que indica que en esa capilla un cuadro de la Asunción de la Virgen María pintado por Guillermo Uhl[162], pero no hay datos sobre otras imágenes religiosas. Y esto es interesante, ya que la atribución, supuestamente, era a San Benito. En este sentido sí debió de existir una imagen o un altar con imagen, pero no era la

principal. Cuenta Pastor Obligado que *"fue Manuelita... al altar de San Benito, bajo el velo de la Candelaria... y arrodillada en la capilla..."* [163]. Tampoco en referencia alguna a candombes o bailes en la casona, lo que lo hubiera dejado de ser notado por sus cronistas, tanto quienes estaban a su favor como en contra. Por lo tanto es posible que ésta sea sólo otra confusión generada por el manejo poco seria de la documentación histórica.

La capilla de Chascomús.

Si bien no se trata de la propia ciudad de Buenos Aires, en la cercana Chascomús existe aún en muy buen estado de conservación la única sede de una nación afro en la provincia. Creo que es fundamental describirla porque presenta elementos de arquitectura que son únicos y que nos aclaran muchos puntos oscuros sobre el uso del espacio en este tipo de edificios.

El origen del pueblo de Chascomús se remonta a un primer asentamiento de 1777 alrededor de la llamada en ese entonces Laguna de Vitel; dos años más tarde se hizo un primer fortín y el poblado fue creciendo hasta que en 1873 fue declarado ciudad. Como en todo sitio del campo bonaerense, abrió un honor importante de afros tanto residentes en la ciudad como trabajando en tareas agrícolas y ganaderas, a tal grado que en 1861 decidieron construir un edificio para su sede. Desconocemos si tenían una organización comunitaria previa o si había otra construcción, lo cierto es que en 1861 se envió al municipio una nota firmada por José Antonio Silva en nombre de la *"nueva hermandad de morenos instituida en este pueblo con el título de Bayombé de Invenza"*. El pedido dice concretamente que se quería construir un *"Cuarto de las Ánimas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos"* [164] y no se usa la palabra capilla en ningún lugar. Se solicitaba para ello un "sitio" ubicado en las cercanías del cementerio donde había mucho lugar vacante, ya que estaba del otro lado de la Alameda era el límite formal del

pueblo. El municipio le otorgó un terreno baldío que medía 33 1/3 varas de frente al sur y 42 varas de fondo al norte. Por supuesto, era un terreno amplio para la época y el estado rodeado de campo, separado del pueblo por la Alameda y anexo al cementerio; más allá estaba la barranca a la laguna. Había, por lo tanto, amplios lugares abiertos para los bailes, reuniones y otras actividades sociales.

Si bien no existe bibliografía detallada sobre esta pequeña maravilla de nuestro pasado, sabemos que en su origen se construyó un edificio rectangular con techo a dos aguas, tres cabriadas internas de madera y techo de paja, paredes de mampostería de ladrillos unidos con cal mezclada con barro, revoques de barro blanqueados, cuatro ventanas, puerta al frente de medio punto, un frontis triangular, sobrias molduras, fachada decorada con dos pilares y cornisa, y seis pilares en el interior para sostener el techo. Hoy en día remata el frontis una Cruz de hierro forjado cuya cronología desconocemos, pero parece ser al menos antigua. El piso era de tierra apisonada. No había revoque exterior y en el interior no existía elemento alguno de tipo religioso católico. Es posible que un pequeño cuarto acusado en el lado este haya sido construido posteriormente; de época sólo queda además el muro de cierre posterior en el lado norte y que no cubre todo el límite del terreno; los ladrillos de los aditamentos son a todas luces diferentes de los de la capilla. Las fotos más viejas muestran que el edificio tenía dos frontis -el de atrás ya alterado a fines de la década de 1950- y un hierro con una roldana como remate superior (¿para una campana?), la parte que daba a la calle lateral estaba cerrada por un muro de ladrillo. En síntesis, si bien el estado actual es bueno, la construcción de la casa de quienes la cuidan hecha hacia 1950 ha transformado lo que debió de ser un edificio de doble fachada en uno de un único acceso, alterando en forma importante la percepción de su forma y funcionamiento.

En 1950 un temporal arrancó el techo y arrastró consigo parte de una de las paredes y del frontis posterior; la comunidad se organizó muy

rápidamente, ya que aún existía el rey y su reino, y lograron repararla, aunque cambiando el techo por chapa acanalada. Los cambios introducidos -se pudo evitar la colocación de un piso de cerámicas- fueron: canaletas interiores para desagüe que cambiaron el remate del muro al unirse al techo, se pintaron los zócalos de verde inglés al igual que la puerta y las ventanas, se cambiaron unos pocos herrajes -aún está los forjados humano-, se quitaron las persianas de madera, se redujeron las maderas de las cabriadas del techo a doserrarlas mecánicamente, aunque siguen siendo las mismas maderas, y lo más grave: se le construyó un altar, un nicho para la Virgen del Rosario y un barandal de madera que generó una especie de presbiterio y del otro lado una nave. Es decir, se la hizo capilla católica, lo que realmente nunca fue. Nunca se había celebrado misa hasta esa ocasión, y por eso no está reconocida por la Curia como verdadera capilla. En la parte posterior del terreno existen dos viviendas unidas entre sí, que usan la puerta antigua a la capilla, pero que fueron construidas o modificadas profundamente hacia 1960 a tal grado que es imposible saber si la parte es original sin hacer una intervención arqueológica y un estudio detallado de la mampostería de los muros. De lo que no cabe duda ahora es que sea distorsionando lo que era, cómo funcionaba y su forma original de doble fachada. Y según un memorioso a inicios del siglo XX todavía se lanzaba dentro y *"en el centro había un poste, con el tosco ídolo tallado en la cúspide"* [165].

En realidad, insisto, no era capilla, porque era la sede de una hermandad afroargentina: era el edificio para sus reuniones de actividades comunitarias que contaba con el *"Cuarto de las Ánimas"* para los velorios y actividades religiosas y para guardar sus "objetos indispensables a nuestros propios regocijos festivos", como bien dice el pedido original. Actualmente, su piso de tierra, la modestia espartana de su arquitectura, las velas por doquier, la barroca ornamentación de cuadros, estampas, láminas, imágenes y exvotos ofrendados por la gente que allí concurren los domingos, lo trasforman en un

sitio de religiosidad popular de excepcional significación para la memoria colectiva. De sus rituales, de sus danzas, del antiguo cementerio a su lado -ahora hay allí un restaurante y la nueva costanera con casas de alto valor-, ya nada queda, pero nos permite atisbar la arquitectura afro de la mitad del siglo XIX aún casi intacta.

Asientos, mercados y barracas.

Los "asientos", sitios adquiridos por las empresas introductoras europeas, consistían en construcciones, atracaderos y espacios al aire libre cercados por muros siempre próximos al río; recordemos que muchos miles de seres humanos pasaron por allí -legal o ilegalmente- en nuestra historia. Eran básicamente barracones de techo de paja o teja donde vivían los esclavos recién introducidos -sanos y enfermos- y tenían asociada la cocina y el acceso al río para bañarse antes de la venta. Obviamente, no había baño, mi hospital ni nada parecido, ya que daba la sensación de que era más barato dejar que muriesen que atenderlos o darles alimentos suficientes; las tasas de mortalidad así lo demuestran: cerca del 40% moría del viaje y un 10% más entre el arribo y la venta. Lamentablemente, no tenemos muchas descripciones detalladas, pero las citas de los documentos de época demuestran el estado pestilente de esos lugares donde convivían vivos y cadáveres durante largas temporadas. Algunas referencias nos hacen imaginar eso: según las Actas del Cabildo respecto a Retiro, *"este establecimiento dominando la ciudad y que está situado en la parte norte que es el viento que generalmente reina es sumamente perjudicial a la salud pública (...) porque soliendo venir los negros medio apestados, llenos de sarna y escorbuto y despidiendo de su cuerpo un fétido y pestilente olor pueden con su vecindad infeccionar la ciudad"*[166]. Ya en el viaje mismo eran despojados de lo poco que podían tener o que la empresa les suministraba;

tenemos el juicio publicado por Elena Studer contra el capitán de un barco negrero que vendió *"hasta las ropas destinadas a los negros"*, de tal modo que de los 563 cargados en Guinea murieron 275 de frío y hambre.

Después de la *arribada* se producía el *desembarco*, todos desnudos en verano e invierno, donde *"los depositaban a montones en dicho corral"*; luego los sobrevivientes eran *carimbados* (herrados) y luego *palmeados* (medidos) para darles un precio según tamaño, fuerza y potencialidad; se los limpiaba un poco y se lo vestía con harapos cuando eran llevados a exhibir en el mercado como *fardos racionales*, tal como se los denominaba en los papeles. Además, había oficinas, casas para los capataces y lugares de castigo para el látigo y el cepo. Todos éstos eran sitios construidos, pero siempre abierto, es decir sin paredes, verano e invierno, por el olor nauseabundo. Los días de venta eran exhibidos sobre largos bancos o tarimas a los comerciantes que los compraban y decidían su destino para pasar a patios donde eran encadenados en largas filas para su traslado hacia otras ciudades o países[167].

Respecto al *carimbado*, es decir el marcado fuego, fue norma habitual hasta 1784, cuando fue prohibido por el benevolente Código Negrero, aunque hemos visto que aún Juan Manuel de Rosas tenía entre sus esclavos alguno con carimba. Ya hemos citado en las primeras páginas que Álvar Núñez redactó en 1544 el primer bando instruyendo confeccionar la marca para herrar los esclavos en el Río de la Plata; a partir de allí fue parte de una rutina sólo modificada cuando los dueños marcaban en la cara, cosa que fue muchas veces reprimida por las autoridades. Éstas marcas eran fundamentales para el pago de impuestos y para el control total sobre estos seres humanos, ya que impedía los intentos de fuga por la facilidad con que eran identificados en cualquier lugar. Por lo general se colocaba en los hombros, espalda o el pecho y, al igual que con el ganado, se le ponía luego aceite para evitar infecciones; había marcas reales -indicaban el pago de los impuestos-, las de los introductores y las de los propietarios; por supuesto, había también falsas; con lo cual algunos esclavos

ostentaban varias en su cuerpo. La costumbre era sistemática con los recién introducidos al continente, no así con los nacidos en cautiverio; en algunas regiones, como en Cuba, se mantuvo hasta al menos 1854[168]. Nos preguntamos dónde se hacía este herrado en Buenos Aires; sabemos mucho sobre cómo se herraba a las vacas en nuestro campo, pero absolutamente nada de dónde y cómo se lo hacía en nuestros marcados negreros. También existían depósitos para la mercadería que los acompañaba para su venta y los cueros que se compraban para cargar los barcos de regreso a Europa. En síntesis, buena parte de la ciudad estaba física y económicamente ligada al trato negrero. Las únicas marcas publicadas que tenemos son las de Santa Fe la Vieja, por el historiador local Agustín Zapata Gollán en 1983.

El primer negrero exitoso de nuestro país, al menos del que tenemos noticia que enviara a comprar esclavos a Brasil para venderlos, fue el obispo de Tucumán don Francisco de Vitoria, en realidad portugués y comerciante que después de sus primeros malos negocios entró a la orden de Santo Domingo logrando llegar a procurador general de esa provincia; asumió en 1580 cuando se fundó Buenos Aires[169]. Al parecer, acumuló muy rápido una enorme riqueza, y en 1582 envió una remesa de $2.000 en plata a su casa en Portugal y más tarde organizó una primera expedición a la costa del Brasil a comprar mercadería y esclavos. Zarparon de Buenos Aires en 1585 con $30.000 en plata a bordo, contrabando de una escala inusitada para la época; a su llegada del Brasil adquirieron mercaderías de todo tipo, ornamentos para la iglesia, equipos para fabricar azúcar y establecer una plantación y ochenta esclavos, entre otras; pero fueron atacados por el pirata Tomas Cavendish a su regreso, saqueados y devueltos a Buenos Aires con algunos víveres y sólo la mitad de los esclavos. En 1587 organizó otra expedición similar que naufragó a la salida del Río de la Plata, y los indígenas destruyeron lo que pudieron salvar. Pese a eso, el prelado se recuperó rápidamente haciéndose con una cuantiosa fortuna, en gran medida mediante el tráfico negrero de contrabando.

Después de la fundación de Buenos Aires el comercio de africanos estuvo en manos de religiosos y particulares; cada uno traía de contrabando lo que quería o podía y los vendía a su mejor parecer, ya que estaba prohibido hacerlo Buenos Aires; en esta ciudad a los pocos años de instalados los escritos se había escándalos diarios por sus contrabandos de esclavos para construir su frustrada primera iglesia y convento frente a Plaza de Mayo. Recién en 1696 España autorizó a la Real Compañía de Guinea, que tenía su sede en ese entonces en Portugal, a introducir esclavos en forma exclusiva; en 1701 ese derecho se trasladó a la misma empresa pero con sede en Francia, para pasar en 1713 a la South Sea Company inglesa, suprimida 1727. Parecería que durante los años siguientes los ingleses se mantuvieron en el comercio en forma más o menos solapada por la falta de otra empresa oficialmente autorizada, hasta que en 1765 se instaló la Compañía Gaditana, y en 1787 en la Real Compañía de Filipinas, para luego abrirse al comercio a todo el mundo. Cada una de esas empresas tuvo su sede, sus mercados, depósitos y otras construcciones que usó para sus actividades en la ciudad.

La dimensión del contrabando de esclavos es algo que supera cualquier investigación, las cifras de época son contundentes, y eso que son sólo de lo que se pudo detectar. Por ejemplo, según Elena S. F. de Studer, el asiento inglés entró entre los años 1715 y 1738 unos 60 barcos; en 21 casos y ¡16 eran de contrabando! [170]. De ese solo cuadro, de los tantos que trae la obra de esta autora, extraemos que hubo barcos que tuvieron mortandad es de más de 50% como el *George*, que salió con 594 africanos de Loango y llegó con 243.

Hubo tres grandes conjuntos urbano-arquitectónicos destinados al tráfico negrero: uno de ellos fue el que usaron los ingleses, un enorme edificio de planta rectangular ubicado en la esquina actual de Belgrano y Balcarce, que pasó a la historia como la Aduana Vieja o la quinta de Basavilbaso, aunque éste nunca vivió ahí. En realidad fue construido como asiento por su facilidad de

acceso desde el río con marea alta, por lo mismo que luego fue usado como aduana. El sitio, nombrado "el asiento", había sido adquirido por Vicente de Azcuénaga, y tras muchas negociaciones pasó más tarde a ser alquilado como Aduana a partir de 1783[171]. Se componía de *"un terreno de 75 1/2 varas de frente por 98 de fondo con varios edificios y una huerta"*[172], con una fachada monumental muy decorada de la cual quedaron múltiples fotografías; en la bibliografía aparece confundida como obra de la Real Hacienda -que sólo la alquiló- o de Azcuénaga -quien la compró hecha y remodeló-; en realidad los ingleses la usaron más para su mercaderías y para los esclavos, ya que tenían autorización para introducir lo necesario para la manutención de los africanos. Los documentos indican que estaba ubicada "en la lengua del río" en la zona céntrica y que tenía "su propio desembarcadero". El acopio por parte de los ingleses de mercaderías que supuestamente era para uso de los esclavos fue un eufemismo que sirvió para atraer contrabando en enormes cantidades, lo que en gran medida fue el detonante que les costó el permiso del asiento. Las fotos de la casona la muestran formada por un enorme cuerpo central con un patio rectangular rodeado por una galería techada y habitaciones grandes a su alrededor. En el plano de 1713 hecho por Joseph Bermúdez se observa el edificio sobre el río pero fuera de la traza urbana; esto, si bien está desproporcionado, es verdad, ya que la ciudad terminaba realmente en la calle Balcarce -arriba de la barranca- y esto estaba debajo[173]. Lo que este dibujo muestra es, pese a lo confuso, una construcción alargada con un patio cercado al frente, mirando al río; los planos posteriores, hechos en la década de 1740 y 1750, lo muestran bien ubicado y de forma rectangular con el patio en el centro. En el catastro de Pedro Beare de 1865 pueden verse el edificio en pie con sus modificaciones más tardías.

Al parecer, los primeros en hacer obras de este tipo en la ciudad fueron los franceses de su Compañía de Guinea, quienes levantaron unos amplios galpones en las barrancas cerca de Lezama, cuya imagen se ve en el plano de

Joseph Bermúdez de 1713 bajo el rótulo de "Casa de la Compañía de Guinea donde tienen los negros". En ese edificio fueron rematadas al menos 3.500 personas legalmente, y no sabemos cuántos de contrabando.

Los ingleses que los sucedieron introdujeron legalmente poco más de diez mil seres humanos, pero aquellos adquirieron, además del edificio de Basavilbaso ya citado, una enorme residencia llamada El Retiro, que había sido construida en origen como residencia del gobernador Robles en el siglo anterior, con cuarenta cuartos, salones, habitaciones, noria y tres "suertes de tierra"; era la casa más importante de la ciudad de su tiempo. El terreno cercado que la rodeaba abarcaba las calles Maipú, Esmeralda, Callao y al río[174]; aún en 1816 parte de la obra estaba en pie, y según Emeric Vidal algunos edificios aún existían transformados en establos y galpones; estaban originalmente *"todo amurallado a su alrededor, los esclavos bajan a tierra en la playa, inmediatamente atrás del edificio; y el portón de entrada aún está en ruinas cerca del camino de la costa, aunque la pared ya ha desaparecido"* [175]. Podemos imaginar las condiciones de vida en el sitio cuando leemos que en uno de los embarques de esta empresa murieron en el viaje 350 de los 500 esclavizados a bordo, y luego otros 50 en el arribo. En los viejos salones en el siglo anterior había usado el gobernador llegó a haber 200 esclavos por salón. Había dos tahonas en las que se molía la harina para el pan, *"una noria, una gran cochera, sembrados de hortalizas, árboles, mil cerdos y cincuenta caballos"* [176]. Los ingleses también alquilaron la Chacra del Obispo sobre el Riachuelo, ya antes usada temporalmente, además de algunas otras chacra cercanas para el mantenimiento de esa enorme población fluctuante. Sobre la sección de venta de El Retiro, sabemos que se trataba de "un amplio tablado a manera de escenario" que estaba ubicado en la línea de las actuales calles Florida y Maipú. Al edificio de El Retiro se lo ve en pleno apogeo al menos en tres planos de la ciudad, hechos entre 1740 y 1770; se deduce de ellos que había una casa grande con patio central, una edificación de dos pisos,

posiblemente otras tres construcciones anexas, un huerto y un enorme terreno que ya describimos que estaba totalmente cercado; sin duda era la obra más importante de la ciudad en sus dimensiones. En el esquema hecho en 1770 que se halla el archivo de la Curia Arzobispal se observa como un conjunto de enormes dimensiones, francamente lo más grande de toda la ciudad, con dos pisos al menos en un sector; obviamente es un esquema, y sus proporciones están exageradas, igual que el plano del Bermúdez, pero en ambos casos lo que se observa en ellos es la importancia que estos sitios tenían para la población, hitos significativos de la cartografía y la topografía urbana. En 1773 los edificios de El Retiro pasaron, aunque sin títulos, a manos de los Basavilbaso, para ampliar sus operaciones esclavistas; gracias a los papeles hechos en esa oportunidad, encontramos que una de las casas tenían un sótano (ubicada en Arenales y Maipú) y que la casa principal, ubicada sobre la barranca, que ya dijimos era de altos, tenía "grandes sótanos con techos abovedados" sobre el sector que actualmente da a la calle que lleva el nombre de esa familia[177].

En El Retiro se siguieron haciendo obras hasta finales del siglo XVIII, cuando Martín del Sarratea compró parte de los terrenos vacíos de la compañía para hacer nuevos galpones para introducir esclavos propios y *"un edificio de mucha mole y extensión"* en 1788, pero el Cabildo lo detuvo. En realidad la dificultad era que la ciudad había crecido y tenía problemas de higiene por las condiciones en que llegaban los esclavos. Parece ser que Sarratea, que estaba esperando dos grandes envíos, tuvo que comprar sendos terrenos en la calle Bolívar: de su esperado cargamento, compuesto en su mayoría de niños de 10 a 14 años, murieron 307 de los 848 embarcados. El tema de la insalubridad era realmente grave: un cargamento traído por los franceses de Angola de 600 piezas de negros había tenido una mortandad a bordo del barco *Anphitrite* de 300 de ellos y 80 marinero; los demás esclavos *"quedaron como esqueletos"*. Según los documentos del escándalo producido en el Cabildo se desprende que el hecho se produjo como consecuencia de que sólo se les daba de comer "unos

burujones de carne sancochada y habas enteras mal cosidas"; otros 29 murieron en El Retiro[178]. Esto puede parecer terrible, pero cuando el gran negrero Alzaga trajo 300 esclavos de Mozambique, llegaron vivos al Brasil sólo 30; luego llevó a estos en forma ilegal a Montevideo, donde hubo un conflicto porque las autoridades no lo dejaron desembarcar por el temor a las enfermedades; el alegato de nuestro alcalde fue que no había peligro ya que ¡sí habían muerto de sed, no de enfermedades![179]. Justamente para evitar las infecciones es que se pasó a Barracas, como dijimos, y en 1799 se hicieron galpones aún más lejos, en Quimes.

Del edificio del Parque Lezama podemos decir algo gracias a una excelente imagen en una vista de la ciudad hecha hacia 1709; estaba justo debajo de la barranca hacia el Riachuelo; se trataba de una construcción cuadrada con patio central, en la escala de Plaza de Mayo, con un patio delante cercado con paredes bajas y una puerta. El edificio principal era de ladrillo, techo a dos aguas, muchas ventanas y puerta central[180]. El dibujo ostenta la inscripción de *"Cautiverio donde se ponen los negros de la Compañía"*. Desconocemos su destino ulterior y no aparece en planos siguientes, o porque éstos se dibujaban sólo hasta el límite de la barranca o porque se habría transformado rápidamente en ruina al ser reemplazado por las otras compañías. También se edificaron barracas en la orilla del Riachuelo, donde aún se conserva ese nombre por estas y por las de mercaderías que se descargaban allí; parece ser que el iniciador del uso de esa zona fue Felipe de Sarratea en 1787. Este nombre de Barracas no es casual, ya que existía una Real Orden de 1716 que indicaba que para los esclavos las construcciones debían ser *"casas de madera y no de otro material"* para *"mantener la salud y refrescar"*; obviamente la instrucción en lo para los países de clima tórrido; imaginemos Buenos Aires en invierno para una población mal alimentada y absolutamente desnuda. Los africanos que desembarcaban en el Riachuelo fueron autorizados

a usarlo para bañarse únicamente *"desde la guardia allí establecida hacia abajo"*[181].

Aquí podemos dejar abierta una pregunta que asusta de sólo hacerla: ¿en dónde eran enterrados esos miles de muertos que dejaban este tráfico anualmente? En las primeras páginas citamos a un síndico del Cabildo quejándose en 1803 de que quedaban cadáveres abandonados en las plazas; obviamente, no eran sepultados en las iglesias y sus cementerios formales, donde los costos eran altos; el cementerio de pobres era reducido y muy tardío, fundado en el siglo XVIII precisamente para tener un sitio para esta población. La pregunta queda abierta para el futuro.

Respecto a la desnudez y el frío hay documentos muy claros; uno de ellos fue redactado por un jesuita en el siglo XVII y dice *"siendo por otra parte muy grande el peligro de la vida que tienen (una vez) llegados a este puerto, así por serles el clima muy adverso (o puesto del todo al suyo natural) como por la necesidad grande de que padecen de todas las cosas necesarias al sustento de la vida humana, pues aportan desnudos en vivas carnes, hambrientos y ordinariamente maltratados de sus amos"*[182]. Por último tenemos al respecto una excelente descripción de una venta de 110 esclavos en el Cabildo, en 1660. El negrero los tenía en su propia casa, los llevó al centro y luego comenzaron los pregones -la publicidad de la época- para ofrecerlos, pero las luchas de intereses entre particulares y funcionarios hicieron que la venta se demorase casi dos meses, y en junio y julio eran llevados a ser exhibidos *"enfrente de las casas del Cabildo"*. Esto produjo varios muertos mientras se discutían los precios y formas de pago. Quedaron sólo 104, que fueron adquiridos por una enorme suma para su tiempo[183]. Este uso temprano del espacio público para la venta y exhibición, y del privado para guardarlos hasta la venta, resulta muy interesante, ya que nos sirven para imaginar la vida en algunas viviendas urbanas de Buenos Aires y le da al edificio del Cabildo -el

documento habla de *"estando en la puerta del Cabildo"*- una función que desconocíamos.

La ranchería de los jesuitas en Buenos Aires.

Uno de los sitios más conocidos de la ciudad en relación con esta población es la denominada como *La ranchería de los jesuitas*, aunque en realidad se ha hecho más conocida por haberse instalado más tarde en ese sitio el primer teatro de Buenos Aires, el que mantuvo el hombre por asociación al sitio. El nombre viene es obvio, por no haber sido en origen más que un conjunto de ranchos, y el término lo aplicaban las órdenes religiosas a todas las instalaciones para la residencia de esclavos en el país, incluyendo indígenas, aún cuando su arquitectura no era únicamente de barro y paja como es este caso en sus años finales. La primera ranchería de los jesuitas estaba ni más ni menos que en la esquina de Defensa y Rivadavia -hoy Plaza de Mayo frente al Banco Nación- y duró allí desde 1608 hasta 1662. Cuando se trasladaron a su nueva sede a un par de cuadras de allí, la manzana para los esclavos fue la comprendida entre Perú, Moreno, Alsina y Chacabuco, la que más tarde, desde 1821, albergó el Mercado del Centro. Esa manzana debió de haber sido donada por Inés de Carbajal a los jesuitas, a quienes les dejó propiedades y bienes en todo el país. Según la documentación publicada, la ranchería original estaba en la misma Manzana de las Luces, en los terrenos de la esquina de Alsina y Perú, donde en 1731 se construyó la Procuraduría de las Misiones[184], allí residían indios y esclavos que para 1767 eran 49 personas además de un número indeterminado de guaraníes que a veces llegaban a cientos. Una descripción de 1730 habla de *"unos galpones viejos de techo de paja"*, al igual que *"otro salón o caserón viejo y techo de tejas que había calle de por medio"* ubicado en la huerta[185]. Ambos debieron de desaparecer en 1731. Para ese año se inició una construcción más adecuada, la que seguía en obra un par de años más tarde; en

la edificación trabajaron indios de las Misiones y, obviamente, los esclavos mismos. Para 1738 no hay duda de que estaba construida, ya que tenemos una descripción y plano detallado.

El plano existente de la rancherías es muy interesante y forma parte de un plano de toda la ciudad hecho en 1738, conectado con el censo levantado en ese mismo momento. La manzana tenía dos construcciones de enorme tamaño: una cubría en forma de L las calles a Alsina y Bolívar en forma íntegra y la componían casas *redituantes*; es decir casas y negocios que la orden alquilaba para propio beneficio. En la esquina de la gran L había una plazoleta que permitía operar las carretas que llevaban mercaderías a la Procuraduría de las Misiones instalara enfrente. La rancherías propiamente dicha estaba instalada en el centro de la manzana, tenía dos grandes pabellones también en forma de L, cuyo lado mayor medía más de 30 metros de largo. Según la descripción del censo citado estaba *"edificada de bóveda, en que viven los esclavos del Colegio y otra porque inmediata, edificada asimismo otra gran vivienda en que se alojan los indios de las Misiones"*[186]. Es llamativo que una de las naves era de mampostería abovedada ya que implica una cierta calidad constructiva. Desconocemos totalmente cómo era usado, compartido además por dos grupos humanos tan grandes y diferentes, pero algún dato nos hace suponer que allí debían de haber bailes y reuniones: en un documento posterior a la expulsión de los jesuitas en 1767, cuando el lugar está ocupado ya por el Ejército, el gobernador Vértiz autorizó a los carnavales de 1771 a 1773 aquí hubiera allí bailes de máscaras; quizá la asociación entre bailes y el sitio no haya sido casual. En 1773 se comenzó la transformación del sitio para instalar un cuartel militar y en 1783 para el famoso teatro que se quemó totalmente en 1792.

Que daba por estudiar las rancherías de las otras órdenes de la ciudad, en especial la de los dominicos, tema del cual existe bastante poca información; la de estos últimos estaba en su mismo convento, donde está aún hoy la iglesia en avenida Belgrano, aunque ocupaba dos manzanas, llegando hasta Balcarce;

según Manuel Bilbao *"en Venezuela, en los bajos del convento de Santo Domingo, estaban las rancherías del mismo. Era conocida como la esquina verde"*[187]. De esta manera se enfrentaba su ranchería con el asiento de los ingleses antes descrito. De más está decir que los religiosos tenían sus esclavos privados además de los de las órdenes, quienes trabajaban en los campos o propiedades, tema que no podemos entrar a analizar aquí.

El convento de Santa Catalina de Siena y sus esclavos.

El convento femenino de Santa Catalina, primera fundación de este tipo de Buenos Aires en la mitad del siglo XVIII, fue excavado en el año 2001. En esos estudios se encontraron objetos conspicuos arrojados a la basura, que son diferentes de todo el resto y reúnen características que se atribuyeron a la población afroporteña esclava de las monjas. Por supuesto, este grupo humano, bastante numeroso en el convento, puede haber usado objetos de todo tipo, sean platos o ollas descartados por viejos aunque fueren importados, incluso las muy numerosas cerámicas de tradición indígena; pero al menos hay algunos que son peculiares y nos llevan a tratar de pensar mejor el tema. Queremos destacar un candelero, una pipa y algunos fragmentos de cerámicas muy rústicas, modeladas a simple mano, con formas no habituales para la cerámica europea, indígena o hispano-indígena regional.

Sabemos que la orden tenía esclavos que vivían en un edificio ubicado en la manzana de enfrente, que quedaba ahora debajo de lo que es Galerías Pacífico. Es posible que, por esa misma razón, la basura generada por ellos estuviera fuera del convento y no dentro, por eso sólo hayamos pocas cosas, aunque no es raro que un candelero, alguna olla y una pipa haya llegado a este pozo de basura, esto sería bastante normal. Recordemos que el fumar en pipa era habitual entre mujeres y hombres afros.

Según la documentación histórica dentro del conjunto existía *"una sala o capilla pa. entterrar los esclavos de 15 ½ va. de largo y 5 de ancho"* a un lado de la iglesia; entendemos que es lo que actualmente se usa como sacristía. Ahora, que se entra desde el atrio directamente, tiene el doble de largo. Otro documento lo describe así: *"En dicha iglesia al lado de la pared sud sea ya un salón, o capilla qe. sirve para enterrar a los esclavos del monasterio, largo 16 vs. ancho 5. De bóveda"*. Es de destacar que es la primera vez que encontramos en la ciudad una capilla para enterrar esclavos en suelo consagrado, no como un simple terreno abierto anexo un cementerio. Recordemos que las monjas eran siempre enterradas en el piso del Coro Bajo. En otro proyecto de Bianchi, el mismo arquitecto jesuita que proyectó Santa Catarina y la catedral de Córdoba, existe en esta última una "capilla de negros" a un lado de la nave de iglesia, en forma bastante similar a la de Santa Catalina.

Respecto de la casa en que vivían los esclavos tenemos una descripción de 1753 y la tasación que se hizo dice lo siguiente:

"1. Corredor al oestte, con ocho pilares seis diviciones como puerttas para vivir negros ancho 4 vs ynconclussa la pared

1. Sala con 20 vs de largo y 6 ½ de ancho

1. Cozina de 10 vs y 6 ½ de ancho, con un pasadizo en medio para el segundo patio, ttodo ttexado y bienhecho

1. Sala de 10 vs de largo y 6 de ancho, y un pedazo qe. hay edificado para empezar una sala

Esta segunda casa ttoda de barro y ladrillo exzepto arcos, ventanas, puerttas y cornizas que son de cal y la cornissa de 5 ladrillos".

Esta descripción es interesante, ya que muestra una casa del siglo XVIII con un área para los esclavos en el frente y no en el patio trasero, es decir que había sido desafectada de su uso habitual para pasar a ser solamente

habitación de los negros del convento. Los escritos dicen que Torres Briceño compró el 8 de abril de 1724, en el Real Asiento de Negros de los ingleses, ocho negros y tres negras, de los cuales seis eran para el monasterio. Éstos aparecen en el testamento de Torres Briceño pero no les dieron destino; quedaron a disposición del albacea, quien los fue vendiendo, aunque aún quedaban dos de ellos en 1737, que trabajaban como albañiles en el convento[188].

Los espacios de la servidumbre urbana.

Ésta es la "historia del tercer patio" como bien lo dijera Lanuza[189], es el espacio del que nada sabemos, el que no entra en las historias de la arquitectura; apenas si se lo vislumbra en algunas memorias de la infancia en las que, confusa y vagamente, se rememora a las nodrizas de colores oscuros, a sus hijos que jugaban con los amitos -hasta que al llegar a la adolescencia se les prohibía seguir haciéndolo-, y esos son los datos que no llegan a las memorias de Lucio V. Mansilla o Guillermo E. Hudson. Todavía en 1865, cuando el municipio le encargó a Pedro Beare que hiciera el extraordinario catastro de la ciudad en que se dibujó casa por casa todo Buenos Aires, los jardines del fondo están dibujados con fantasía, es lo único no realista de todo los planos. Y los baños, sean letrinas o construcciones ya más modernas, no se incluían: no era digno.

El patio del fondo era el reino de la servidumbre; es lamentable que no tengamos estadísticas exactas de que porcentaje de la población afros se dedicaba a estas tareas, aunque ya gracias a los estudios de Marta Goldberg sabemos mucho sobre estas mujeres[190]. Eran las esclavos o libertades que se dedicaban a cocinar, planchar, lavar, cuidar críos propios y ajenos, fregar patios, cuidar animales caseros, atender la casa, guardar la ropa, acarrear el agua para llenar los grandes tinajones que se guardaban a la sombra y atender a

la patrona en el estrado cebando mate. Al parecer la libertad no cambió en mucho las formas de trabajo, ya que lo siguieron haciendo "con cama adentro" por mucho tiempo más. Los avisos informaban que un esclava sabía *"peinar y vestir los niños. Si se le ofrece ir a la cocina para una comida regular la desempeña completamente, haciendo postres de leche, yema o asado, buñuelos y dulce de duraznos y quien hace éstos hace otros. Últimamente saben leer con lo que sirve para la instrucción y enseñanza de los demás criados"* [191]. Parte de la vida hogareña la tenemos descrita en las actitudes de algunas damas con sus sirvientas: desde la "negrita del coscorrón" que era usada para calmar los malos humores a golpes, hasta la que era rapada dejándole sólo un mechón de cabello para jalarlo como castigo: *"ciertos negrillos durante sus primeros años distraían a las damas y era algo así como lo que en la misma época eran en Europa los monos o los loros de las grandes damas de la corte de Francia"*[192], tampoco era raro que se sirviera mate de rodillas; otros tenían como única función en la casa el llevar, vaciar y lavar las bacinillas.

Al revisar los planos o escrituras de viviendas coloniales, o los ya más comunes del siglo XIX, observamos que el "patio de atrás" es habitualmente un terreno en donde hay casuchas, gallineros, una cocina, la leñera, la letrina infaltable (el llamado "lugar común") y algunas construcciones de mampostería con techo a un agua, que eran los usados por la servidumbre. Sólo en pocos casos eso se transforma en arquitecturas: dos o tres habitaciones en tira, incluso alguna con galería del frente, pero esto es muy raro. Pero según las estadísticas que hemos hecho en los planos de fines del siglo XVIII menos del 10% de las casas tenían realmente definido un tercer patio. La enorme mayoría tenía un terreno que ni siquiera se llama mapeaba; lo que allí había no existía, sea por puritanismo, por racismo o por indiferencia. En esos cuartos reducidos, en los que se daba una vida como poco control patronal -mientras no hubiera gritos o escándalos, según los memoriosos como Mansilla-, en que los niños se revolcaban en la tierra y el barro, las gallinas corrían por doquier, se guardaban

las tinajas para el agua bajó un cobertizo y se estacionaba el "coche de andarillas" de los ricos pero no tanto, ya que no tenían "cochera", y algún caballo o mula. El citado Lucio V. Mansilla cuenta con detalle los olores que se mezclaban con los de las letrinas, y de allí la costumbre de plantar frutales de olor -limoneros o naranjos- para tratar de mejorar el ambiente malsano. Las anécdotas de nuestra literatura son muy conocidas para repetirlas, tales como el pasarse de una casa a otra por las paredes bajas del fondo aprovechando la higuera, lo que producían grandes conflictos entre patronas vecinas y sirvientes. Hay un cuadro de Prilidiano Pueyrredón que muestra uno de estos patios con todo detalle en la mitad del siglo XIX. Era sin duda alguna la parte de la casa que tenía más vida, donde los niños jugaban y corrían, donde de noche los afros debían de hacer sus ritos religiosos a escondidas, hablar su propio idioma y vivir en una libertad que en el resto de la casa era imposible para los rígidos moldes de la tradición española. ¿Cuánta gente vivía en esa habitación del fondo? Aunque sea como curiosidad, podemos ver que las condiciones de vida en los cuartos de servidumbre, donde se amontonaban familias y solteros en un espacio mínimo, no era diferente de los sitios rurales, donde los peones y esclavos dormían en la cocina, una construcción habitualmente separada de la casa principal. Pero en las casas más pobres de la campaña el hacinamiento llegaba a casos extremos. Un documento de un juicio publicado por Juan Carlos Garavaglia dice: *"Dormía Santiago Vera con la mujer en la cocina, a un lado había una puerta y en otro rincón enfrente dormía la negra con su marido y en medio de las dos camas se solía acostar otro pequeño llamado Sebastián y otros peones solían acostarse hacia la cabecera del señor Santiago y otros hacia los pies de la cama de la negra, y el que confiesa solía dormir dentro de la cocina, en otro rincón, junto otro negro".*

La revisión de un conjunto importante de planos existentes en el Archivo General de la Nación de fines del siglo XVIII permite ubicar algunas áreas de servidumbre bien definidas. Pese a que en la mayoría de los planos no

hay "fondo", ya que se trata de casas realmente mínimas o simples cuartos de alquiler, en otras sí se determinaron las funciones y son las que podemos analizar. Es interesante que los cuartos para "criados" no sólo aparecen en las grandes casas, algunos planos nos muestran ejemplos de viviendas verdaderamente reducidas y modestas compuestas por uno o dos aposentos y sala que tienen un área de servicios importante en dimensiones; en algún caso se trata de una casa chica en cuyos terrenos si mandó construir una reducida casita de alquiler, pero se agregaron al fondo, para el servicio de la casa principal, una cocina, una despensa y un "cuarto para los criados" de unos tres metros de lado. En este caso patrones y servidumbre compartían el mismo patio. Otro ejemplo similar es una casa de terreno reducido con sala y dos dormitorios, cocina, "común", "cuarto para carros", y entre ambos una habitación sin ventanas ni nombre que obviamente, es la de servicio. Otros planos más señoriales tienen dos habitaciones, una para mujeres y otra para hombres, en un segundo patio que también tiene leñera, despensa, cocina y común; en otros casos toda la parte de servicio tiene una larga serie de cuartos sin nombre, o hay espacios poco definidos, incluso hasta sin paredes o puertas. Ya dijimos que en un único caso los encontramos separados por sexo; recordemos que era común tener mucho servicio doméstico, a veces más de diez personas en una casa, y que para los viajeros europeos las cantidades a veces resultaban exorbitantes para el nivel social de sus propietarios.

Algo sobre Montevideo.

Si bien se trata de otra ciudad, Montevideo fue parte del mismo territorio hasta entrado el siglo XIX, y las compañías introductoras eran muchas veces las mismas; de allí que algunos datos materiales sobre las construcciones negreras puedan sernos de utilidad. Por ejemplo, la Compañía de Filipinas hacía la cuarentena en una manzana de terreno rodeada por un muro con *"cinco*

piezas edificadas" en el centro, dos grandes almacenes, cocina y otras obras de techo de tejas. Esto estaba ubicado en la margen izquierda del arroyo Migueles cerca de su desembocadura en el Río de la Plata. Con los años quedaron abandonados, sirvieron de refugio para las tropas hasta que los vecinos reusaron las tejas para sus propias obras. Una descripción de 1816 habla más específicamente de "piezas de azotea" a las que le faltaban las puertas y ventanas con sus marcos en la planta baja y otro tanto en las de la terraza, y también debió de haber un portón de entrada[193]. Esto, aunque parco, nos da una idea de *"dos grandes almacenes"* según una versión y las ya citadas cinco piezas edificadas según la otra, quizá más de un piso si seguimos una versión y con tejas para la otra, dentro de un recinto *"bajo muro"*, es decir amurallado con un gran portón de entrada -igual que Buenos Aires-, colocados cerca del río para facilitar el baño como forma de desinfectación y facilitar así las ventas. Parecería que también allí se enterraba a los muertos, ya que no podían usar el cementerio de la ciudad por no ser en su mayoría católicos aún y por el precio que significaba para el entierro a la iglesia; sólo algunos mercaderes bautizaron masivamente antes del embarco, generalmente por grupos de 300 a 500 por vez, en una única ceremonia en que se les asperjaba agua bendita a todos juntos.

La capilla de San Miguel en Paraná.

En la ciudad de Paraná existía una amplia comunidad afro asentado en una zona de tierras bajas camino al puerto que eran propiedad de la Iglesia, que era conocido también como barrio del Tambor. En realidad eran menos de quinientos metros entre la Plaza Mayor y el inicio de esta zona, pero para una ciudad reducida era buena distancia para marcar la diferencia social. También la topografía y los arroyos inundables ayudaban a separar los asentamientos.

Para el año 1822 la comunidad afro había crecido lo suficiente como para presionar sobre las autoridades y para que éstas se sintieron preocupadas; el conflicto se hacía presente, entre tantas cosas, en la advocación de la Virgen de la Catedral, la que en sus inicios había sido la del Rosario y luego había sido cambiada por Santa Rosa de Lima y San Miguel. Y al parecer la comunidad blanca no aceptaba esto y quería sacar al santo asociado a la población afro y reentronizar a su Virgen. Entonces se produjeron dos hechos simultáneos interesantes, más o menos encadenados: un cura llamado Antolín Gil y Obligado decidió iniciar una capilla en el barrio del Tambor y puso la piedra fundamental; la ciudad vio la oportunidad de cambiar a los santos, y para eso logró que se llame a una elección pública en 1824 en la que, como sólo votaban los blancos, se decidió mudar a San Miguel y Santa Rosa a la nueva obra, y así se hizo.

La capilla nueva era una obra de arquitectura moderna, europea por cierto, aunque poco común: una nave de planta central con un coro modesto de madera, una habitación para el cuna y una sacristía. La iglesia estaba abierta a todos, pero su nacimiento y función es sin duda parte integral de la nueva liberalidad y poder de las comunidades afros después de la Independencia; si no, hubiesen seguido como simples cofradías en la catedral. Para esta capilla no fue una sede de nación ni cosa por el estilo, fue un iglesia católica tradicional, aunque resultado de las presiones de la comunidad afro y sus conflictos en la catedral.

Al poco tiempo de inaugurada, en 1836, las cosas comenzaron a cambiar: la ciudad tomó varias decisiones tendientes al control físico del espacio circundante y a desmaterializar al barrio del Tambor en la nueva geografía urbana: se mandó construir una plaza (actual plaza Alvear) a un lado de la capilla, una calle arbolada que ya uniera al centro (actual Buenos Aires) y que llegara hasta el puerto. Y si bien la calle pasaba por el lado opuesto al asentamiento afro, la urbanización de la zona cambió la característica básica del

arrabal suburbano; este cambio produjo dos efectos: el extraño acceso por un pasillo al tener una calle lateral en lugar de estar aislada como en su origen y que se inicia la construcción de una enorme iglesia a su lado. El proyecto dejaba a la capilla original como un simple ábside, dada su forma circular, y la entrada miraría ahora hacia centro de la ciudad, desapareciéndola materialmente tras sólo poco más de diez años de vida útil; pero la iglesia era tan grande que no fue terminada por mucho tiempo, y cuando finalmente se hizo, la capilla de San Miguel quedó entera, separado por un muro de la otra y, aunque físicamente encerrada, aún está completamente su arquitectura externa[194].

La ranchería de Alta Gracia, Córdoba.

Existe una única ranchería estudiada con mucho detenimiento en el país y que vale la pena citar: se trata de la de la estancia jesuítica de Alta Gracia en Córdoba[195]. El edificio, pese a su mala calidad constructiva, era de dimensiones monumentales -125 metros de lado-, ya que debía albergar hasta trescientos esclavos. Estaba formado por un enorme patio, rodeado por un muro con una única entrada, y en sus lados había 58 habitaciones mínimas de diferentes formas y dimensiones, producto del crecimiento a medida que eran necesarias. La variedad de los materiales es enorme, mostrando improvisación y mala calidad: barro, ladrillo, piedra, techos de caña, de paja, puertas de madera y de cuero o nada, incluso algunas con cerraduras. Lo tremendo es que las habitaciones medían tres varas de altura al cumbrero en el ala este, y dos varas de alto en el lado oeste del conjunto. Para quien no lo recuerde, la vara es una unidad de medida que, según la versión, oscila entre los 75 y 80 cm; esto significa que las paredes medían menos de 1,60 m de altura, lo que obliga a estar agachado en su interior -recordemos las vigas del techo- incluso en las que tenían una vara más de altura para el cumbrero; la mayor parte de las

habitaciones no tenía puerta para cerrarlas. Allí vivieron hasta 297 esclavos en el siglo XVIII, además de los obreros conchavados. No es casual que haya habido al menos una rebelión en 1768 y varios fugitivos.

La ranchería Santa Catalina, Córdoba

Similar a lo anterior, los jesuitas construyeron en Santa Catalina una enorme ranchería que también llama la atención por su envergadura: una cerca de piedra de 50 por 100 metros encierra 55 cuartos hechos también de piedra y cal, que llegaron a guardar casi quinientos esclavos. Por suerte, gran parte de esto esta conservado y es una fuente potencial para el arqueología que ya ha comenzado a ser estudiada; al parecer también funcionaban telares en su interior, y por cierto hay una construcción con techo de bóveda. Si esto es así, significaría que en las rancherías podría haber habido actividades productivas, y el caso quizá sea diferente al antes citado, en que el obraje estaba en otro edificio, lo cual haría que la vida interna en estos conjuntos fuera aún más compleja de lo que suponemos ahora[196].

VI
EL DESCUBRIMIENTO ARQUEOLÓGICO DE LA CULTURA AFRO

Hemos visto lo complejo que ha sido identificar la cultura afro en la arqueología histórica y las barreras teóricas que hubo que superar, por no hablar de la raciales, que lamentablemente también había llegado a la ciencia; Arroyo de Leyes ha sido un buen ejemplo. Pero esto no ha sido sólo en nuestro país sino en todo el continente, incluso en los países donde el aporte africano no es negado sino ampliamente reconocido como Brasil o Cuba. Aceptar que era posible hallar sus restos materiales era aceptar que tuvieron su propia cultura, incluso que mantuvieron costumbres tradicionales pese a los siglos de dominación y servilismo a que fueron sometidos: era reconocer que hubo resistencia, oposición, enfrentamiento al blanco; aunque fuera escondido, silenciado, no explícito, el espíritu de resistencia siempre estuvo allí, esperando, asomando. No podemos dejar de suponer que esa cultura material podía verse de muchas formas, y si bien es difícil entender la continuidad de tradiciones de origen, aún más complejo sería visualizar otras posibilidades: ¿que hubiese pasado si los afroporteños accedieron al mercado de productos para blancos y, de todo lo que había, seleccionaron sólo ciertas cosas? En la arqueología de Bahamas se ha logrado descubrir que había una predilección por los colores fuertes y por las cerámicas con cruces, puntos y líneas en zigzag, ya

que eran lo único accesible que hacía referencia -aunque lejana- a motivos africanos. En estas páginas veremos qué pasó en los países que han trabajado en este tema, qué se sabe y qué se espera saber en el nuestro también.

En Estados Unidos la arqueología de la población afro nació quizá más temprano que en cualquier otra región del continente por la presión del movimiento afronorteamericano y sus luchas políticas. No hace falta recordar la fuerza que en la década de 1960 tuvo el enfrentamiento pacífico (liderado por Martin Luther King) y el armado (liderado por Malcom X y sus Black Panthers). Por supuesto, esto llegó a la ciencia, y en 1967 fue contratado Charles Fairbanks por el Florida State Park Service para excavar los restos de cabañas de esclavos en una plantación llamada Kingsley, transformada en sitio histórico del estado; durante diez años fue el único científico dedicado a ese tema. Como ya ha demostrado Leland Ferguson, estos trabajos no entraban en la óptica de la llamada Nueva Arqueología en los Estados Unidos, que bregaba por una mayor objetividad científica, sino que se presentaban como un intento de rescatar la memoria afro e integrarla a la historia nacional; era una reivindicación histórica más que un ejercicio intelectual. Desde ese inicio hasta mediados de la década de 1980, la arqueología creció hasta transformar el tema en una verdadera especialidad que hoy reúne a sus expertos en congresos, tiene su propia revista llamada *Afroamerican Archaeology*, libros y cursos especializados: existe. A partir de allí era necesario construir el conocimiento que permitiera identificar la presencia africana o afro en cualquier estado de aculturación, establecer cronologías de esos materiales, poder entender a qué grado y de qué manera se produjo la interrelación y la diferenciación racial; es decir, lo que se llama poder "leer el registro arqueológico": entender qué dicen los objetos y su contexto.

Una de las grandes polémicas que se produjeron y cuya riqueza estamos ahora descubriendo en el resto del continente fue alrededor de la cerámica; simples y burdas ollas sin decorar que generaron páginas y páginas

de discusiones en torno a lo que se llamó Colono-Indian Ware. En 1962 un prestigioso arqueólogo que excavaba la ciudad colonial de Williansburg, Ivor Noel Hume, identificó una cerámica de mala calidad, pasta gruesa, habitual entre los siglos XVII y XIX, que se encontraba en la costa este de los Estados Unidos. La atribuyó por su simpleza a los colonos que poblaron la región, ya que no era ni totalmente indígena ni europea; la veía como algo mestizado entre ambas en contextos de pobreza material en las fronteras. Poco más tarde, en 1978, Leland Ferguson objetó la atribución y presentó las primeras evidencias de que se trataría de cerámica hechas por africanos y no por indígenas. De allí en adelante es imposible citar la bibliografía producida por un arqueología que fue excavando en plantaciones, casas de esclavos y libertos, barracas de esclavos, áreas ocupadas por trabajadores asalariados afroamericanos; todo eso fue permitiendo ver que sí existía una cultura material de ese pueblo, que era muy diferente de la blanca y que se caracterizaba por mantener su propia identidad pese a todas las prohibiciones, persecuciones e imposiciones culturales. En forma casi paralela a estos estudios se comenzó a trabajar en sitios del Caribe, como Jamaica, Brasil, Santo Domingo, Cuba, Bahamas o Bermuda, y al juntar la información con la de los Estados Unidos y remitirla a las costas de África -cuyo arqueología ya estaba surgiendo lentamente- comenzó a confirmarse lo que se ha llamado la cultura de la diáspora africana en América. Este concepto, tomado de la diáspora del pueblo judío por el mundo, hizo que la palabra comenzará a ser empleada para estos casos tan particulares de pueblos enteros que, a lo largo de siglos, migraron por fuerza mayor hacia lejanos territorios.

Brasil ha sido uno de los países que primero comenzó a estudiar su herencia africana, en especial en Palmares, un famoso refugio cimarrón que llegó a transformarse en una república; ha sido ya excavado, y los trabajos de Pedro Funari[197] bajo la dirección de Charles Orser han tenido una amplia difusión; y en general los trabajos del citado Orser significaron una guía en al

rescate multicultural de la América hispana[198]. En el Caribe hay evidencias de cerámicas de este tipo desde los primeros asentamientos establecidos por los viajes de Cristóbal Colón, como el caso de Puerto Real en Santo Domingo, que ya ha sido excavado por Katheleen Deagan[199]. Los estudios retóricos hechos por J. S. Handler en Bermudas[200] fueron otra llave importante para mostrar, desde la presencia de una cultura mixta en la cual sobrevivían notables elementos africanos -la metalurgia, por ejemplo- [201], hasta hallazgos de objetos traídos desde ese continente, como pipas, brazaletes y collares[202], y de tradiciones que aún siguen en pie. Podemos citar excavaciones con similares resultados en Santo Domingo[203], Puerto Rico[204], Jamaica[205], Antigua[206], en las Antillas Inferiores[207] y en Barbados[208]. Un buen resumen del estado actual del conocimiento en esta región es el libro *African Sites Archaeology in the Caribbean*[209]. En sitios de Barbados se ha logrado avanzar a la identificar africanos y su ubicación social gracias a la presencia de mutilaciones dentarias tradicionales o por su ubicación en el cementerio[210]. En los Estados Unidos se está trabajando en la arqueología de los patios y jardines urbanos y suburbanos y sus rasgos africanos. En Brasil se han establecido amplias y discutidas tipologías de materiales culturales, en especial las ya tantas veces citadas pipas afro brasileras.

El Uruguay, donde la presencia africana es aún tan marcada, los estudios históricos han sido frecuentes, incluso más que de este lado del Río de la Plata. En arqueología, la identificación de llamado "Caserío de los Negros" ya ha comenzado en lo que fuera el área a extramuros de la ciudad, y hay proyectos arqueológicos que en breve comenzarán a ser realidad; también se ha avanzado en la identificación de algunos objetos peculiares tales como las pipas ya publicadas en la bibliografia y en algunas colecciones de excavación, como el caso de Colonia, que veremos en este libro[211].

Abrir el tema la Argentina, donde la arqueología histórica está aún en una etapa temprana de su desarrollo, significó romper muchos tabúes; algunos eran parte de los grandes paradigmas de la arqueología tradicional, otros tan sólo deformaciones producidas por una antropología a veces cargada de herencias gestadas en épocas difíciles de nuestra historia de silencios y olvido. El primer tabú a quebrar fue el concepto firmemente arraigado de que para la arqueología lo más importante es lo lejano y remoto. Esto había producido el desprestigio de los pioneros de la arqueología histórica, y por eso las excavaciones de sitios como Santa Fe la Vieja nunca llegaron a ser reconocidas institucionalmente; lo más cercano a este tema, "potable" para la arqueología tradicional, era el llamado "contacto cultural" entre indígenas y europeos. Pero era para mirar siempre desde la óptica del sometido -el indio- y nunca desde la del conquistador -el europeo-, lo que llevaba a descartar o estudio de la posterior; el indio del contacto era en adelante tema de la tecnología; el blanco-criollo de la sociología o la historia, según el siglo y su cultura, quedaba bajo ese rótulo indefinido y pasado de moda, de folklore. Se planteaba el universo bajo estudio arqueológico como una dualidad indio-blanco, en iguales términos que la historia documental tradicional, lo que llevó a olvidarse del otro tercio de la población: los afros. Era el *paradigma de la etnicidad correcta*, era rescatar al indígena -loable por cierto- y desnudar las verdaderas flaquezas del conquistador; era la teoría de la "liberación o dependencia" hecha visión del pasado.

Imperabas nuestro país una idea absolutamente cerrada de la posibilidad de interpretar el registro arqueológico en términos extralocales; en realidad esto había sido producto de la reacción que se produjo medio siglo antes en contra de la vieja escuela difusionista, que veían migraciones intercontinentales por todas partes, por lo que se extremó el rigor y el cuidado al hacer cualquier tipo de comparaciones. Pero entender a los afros implicaba primero aceptar la diáspora africana, entender que la cultura afroamericana se

construyó mucho más allá de lo local y lo regional y que las explicaciones necesitaban recurrir a una lectura global del fenómeno. Nada de eso fue fácil, y gran parte de los profesionales en la materia a un no pueden siquiera concebir esta posibilidad: ¿qué un esclavo porteño haya fabricado cerámicas semejantes a las de Brasil, o Jamaica, o los Estados Unidos?, ¿que todas ellas sean semejantes en forma, función o decoración a las de un sitio tan lejano como África?.

Todo esto hizo que hubiera pocos antecedentes para comenzar; sin duda el citado Zapata Gollán fue el pionero, con sus trabajos en Santa Fe la Vieja y lo que dejó escrito en pocos artículos y más claramente presentado en su museo del sitio; destacó objetos con símbolos africanos, pipas con figuras no indígenas, figurillas con rostros afros, pero no logró condensarlo en una lectura más amplia de lo que estaba encontrando. Tampoco es posible desde hoy exigirle que hubiera hecho más de lo que hizo en una época en que ni en los Estados Unidos se aceptaba el tema. Sus ideas fueron retomadas por María Teresa Carrara y Nelly de Grandis, que ya han trabajado la cerámica y las pipas afros y siguen buscando la presencia de este pueblo en esa increíble ciudad de los siglos XVI y XVII aún en buena parte enterrada. La premonitoria referencia de Alberto Rex González sobre Arroyo de Leyes ya la hemos citado, de avanzada para 1980, y luego la historia es llegar presente.

Buenos Aires fue en esto pionero; luego fue la localidad de Alta Gracia, donde funcionó una estancia jesuíticas con cerca de doscientos esclavos trabajando bajo las órdenes de menos de media docena de religiosos; se excavó en parte lo que fue la ranchería, hallándose cerámicas que están en estudio[212]; asimismo, podemos citar las excavaciones emprendidas en Quilmes y algunas ideas avanzadas para Santa Fe la Vieja[213]. Se están iniciando estudios en Paraná y en Mendoza, y eso es todo lo que tenemos por ahora del país.

BUENOS AIRES: DE LA CASA EZCURRA A LA PLAZA ROBERTO ARLT

Durante 1927 se llevaron a cabo excavaciones en el interior de una casa ubicada en la calle Alsina 455, muy cerca de la plaza de Mayo. Se trataba de un terreno reducido en el cual se encontraba una casa que, salvada de la destrucción en 1970, iba a ser restarurada para el nuevo Museo de la Ciudad. El trabajo se planteó de tal forma de centrarse en la excavación del patio del fondo más que en el principal, entre otros motivos porque suponíamos que había sido el sitio que ocupó la servidumbre de la casa. La investigación histórica[214] nos permitía saber allí había sido construida una primera vivienda hacia 1760 por los jesuitas, que fueron sus primeros propietarios; luego la casa fue sucesivamente ampliada, llegó a su época de esplendor durante la primera mitad del siglo XIX y luego se fue deteriorando lentamente.

La excavación permitió encontrar evidencias de cada etapa de la vida cotidiana de esa casa: desde el terreno baldío original que fue fechado por el métodos del carbono 14 hacia 1590[215] y en donde los pobladores arrojaron huesos de animales, fragmentos de cerámica de uso diario, clavos y tejas, hasta que llegó la construcción de la primera casa en el siglo XVIII. Luego, en el piso de tierra fueron quedando fragmentos de cerámicas y otros objetos usados entre esa época y los inicios del siglo XIX[216]. El primer objeto que despertó nuestra curiosidad fue un fragmento de cerámica de un centímetro cuadrado, que tenía la superficie marrón oscura decorada con triángulos hechos con puntos blancos: teníamos en nuestras manos, por primera vez, un verdadero fragmento de pipa de las que en América latina y los Estados Unidos eran consideradas como africanas, o hechas localmente copiando los modelos originales; pero esto nos llenó más de dudas que de alegrías. Al seguir trabajando hallamos que en el nivel de uso del siglo XVIII tardío y el XIX temprano había evidencias de una cultura material diferente de lo que estábamos acostumbrados a encontrar en la

ciudad; o al menos muchos objetos que habíamos visto dispersos estaban ahora formando un contexto, integrados entre ellos. Y eran objetos que difícilmente hayan sido parte de la cultura indígena o blanca: pequeñas piedras redondeadas, fragmentos de una botija de aceite de Sevilla rota en fragmentos redondeados burdamente en diferentes tamaños, cerámicas muy modestas de color oscuro sin decoración alguna y pipas de cerámica negra formadas sólo por la cazuela. Casi sin dudas estábamos ante la evidencia de un sitio habitado por esclavos que, de una forma u otra, habían conservado rasgos de su cultura africana, repitiendo ceremonias propiciatorias o de adivinación, cocinando y fumando en la forma tradicional. Que pudieran estar más o menos mezclados con indígenas, es muy posible, pero esta no era la presencia dominante, como en otros casos.

Esto era de por sí interesante, pero un hallazgo cercano reconfirmó la hipótesis: en el mismo patio se había construido hacia 1800 un pozo para arrojar basura; una construcción compleja que permitía que el agua desaguara hacia un pozo ciego cercano depositando lo sólido en una cámara de ladrillos de forma cuadrada. En esa cámara, llena hasta haber sido clausurada, se halla en un objetos de la basura doméstica de la casa fechados entre 1800 y 1820, aproximadamente: cerámicas españolas de lujo del tipo Triana, vidrios excelentes en su tallado de jarras y vasos, una vajilla Creamware importada de Inglaterra, bacinicas europeas y otros objetos que pertenecieron a la familia dueña de casa. Pero, mezcladas entre ellos, asomaban otras cosas muy diferentes: un fragmento de una costilla de vacuno que había sido usada como cuchillo (¿quién no tenía acceso a un cuchillo de metal?) y que nos hizo recordar el "sable de palo" que mucho antes hallamos en Defensa 392 también en un pozo de basura y que en ese momento no supimos interpretar. Por fuera de ese pozo hallamos otros objetos del mismo tipo: por ejemplo, tres costillas de cordero extremadamente gastadas y sobadas por el uso con delicadas marcas de cuchillo en un extremo, que posiblemente fueron usados para tejer en telar, y dos grandes espinas de pescado usadas como agujas de coser[217]. Que de claro

que agujas y punzones de hueso hemos encontrado también en otros sitios, pero en este caso hay un contexto más amplio en el que podemos incluirlos; eran objetos de pobres, y lo interesante para nosotros es cuando son pobres y afros. Lo antes descrito nos hablaba acerca de familias que vivían con un alto estándar de vida, a una cuadra de Plaza de Mayo, en una casa primero alquilada a los jesuitas y luego la propia y ampliada, pero cuya servidumbre estaba compuesta por esclavos que no podían usar un cuchillo y se tenían que arreglar con huesos afilados o vidrios rotos, que usaban vasijas burdas para sus propias comidas, que debían hacer sus *brujerías* con piedras pintadas y quizás huesos u otros objetos, y copiaban los juegos de los amos -el chaquete y las damas- jugando en el piso de tierra y haciendo fichas simples con una vasija rota aunque importada desde Sevilla para usos domésticos. Una situación que hoy nos resulta imposible de imaginar por los pocos metros que se pagaban esos dos universos existentes en una misma casa.

Por suerte, a pocas cuadras de esta excavación se estaba trabajando en la actual plaza Roberto Arlt en Esmeralda y Rivadavia. Allí, un equipo de arqueólogos estaba tratando de hacer comprensible una enorme cámara de ladrillo construida bajo tierra que había sido recuperada por el Gobierno de la Ciudad, y se trataba de explicar qué era y de cuándo[218]. En ese sitio habían funcionado desde el siglo XVIII, y anexos a la parroquia de San Miguel, el cementerio de pobres y el Hospital de Mujeres, y más tarde la Asistencia Pública. Esta cámara fue interpretada como un pozo de desagüe de baños y patios del viejo hospital construido hacia la mitad del siglo XIX o muy poco antes. Pero al trabajar en el interior de esa enorme cisterna se descubrió que faltaban unos ladrillos del arranque de la bóveda; al excavar la tierra se encontró una vasija entera y parte de otra de mayor tamaño, ambas cubiertas de hollín. A simple vista, la más chica era idéntica a las de tradición africana halladas en todo el continente: de 9 cm de diámetro, hecha sin torno y por modelado directo, de base plana y borde ligeramente evertido, de mala cocción.

La otra era parte de una vasija del tipo Buenos Aires Evertido, que habíamos identificado desde 1991 como indígenas y que ahora pensamos que se trata de un producto simbiótico afroindígena regional.

¿Cómo podríamos interpretar esto? Era posible imaginar que lo que teníamos era el entierro ceremonial de una vasija, una verdadera ofrenda hecha por quienes construyeron esa cámara. Por supuesto, había otras opciones, pero la asociación directa de esto metido en la tosca intocada del terreno desde adentro de la cisterna nos convenció de que había sido obra de los poceros, profesión que sabemos es la habitual entre esclavos y libertos; Vicente Quesada a fines del siglo XIX aclaró que eran ellos quienes "cavaban pozos" [219], actividad que no era nada agradable de hacer, y menos aún limpiarlos. Si esto fue así, quiere decir que incluso en la época en que se liberó definitivamente a los esclavos, a mitad del siglo XIX (con la reforma a la Constitución en 1861), estos mantenían a tal grado su propia identidad que hacían ofrendas de vasijas tradicionales. ¿Qué otras ceremonias acompañaron este evento? Con la continuación de las excavaciones en ese sitio a partir de 1999 se volvieron a encontrar cerámicas de este tipo asociadas a entierros humanos, aunque más antiguos (fechados desde el siglo XVIII tardío en la época de Rivadavia), en lo que fuera el cementerio para esclavos y pobres de la ciudad.

Estos dos hallazgos, simultáneos, formaron el primer cuerpo de información sobre la cultura material afro. De allí se volvió a las colecciones provenientes de otras excavaciones, a las bodegas de los museos y a la bibliografía, tratando de armar el rompecabezas que recién ahora empieza a mostrar su sutil dibujo: una cultura marginada de nuestra historia.

LA PLAZA ROBERTO ARLT EN BUENOS AIRES.

Esta plaza de la ciudad, a la que citaremos en adelante, fue una verdadera sorpresa. Ya dijimos que en ella se hallaron algunos de los primeros objetos afros en 1997; lo que no sabíamos era que en 1999 se descubriría en la excavación hecha bajo la dirección de Zunilda Quatrín un cementerio del siglo XVIII que incluía, entre otras cosas, esqueletos que posiblemente sean de pobladores afros de la ciudad y su ajuar funerario. Si sabíamos que allí había funcionado el cementerio de pobres, es decir afroporteños, indígenas y pobres de todo tipo, pero fue una sorpresa hallarlo y encontrar tumbas de sujetos que, pese a estar enterrados en una parroquia católica, no siguieron al ritual ortodoxo: algunos estaban colocados en posición lateral, con las piernas flexionadas, y un caso que luego detallamos tenía un collar dentro de la boca. Otros personajes tuvieron cerámicas típicas afros e incluso pipas. ¿Es posible suponer que en plena ciudad, en un cementerio católico en una iglesia como la de San Miguel, se hicieran entierros no católicos? La excavación continúa y las respuestas seguramente tardarán mucho en ser respondidas a satisfacción de todos, pero las preguntas están planteada.

UNA CURIOSIDAD: EL CEMENTERIO DE DURAZNO, URUGUAY

El conocido historiador uruguayo Carlos Seijo, cuyo trabajo en la primera mitad del siglo XX es digno de ser recordado, hizo algunas observaciones que hoy pueden sernos útiles. Una de ellas fue publicar una extraña fotografía tomada hacia 1881 en la con localidad de Durazno, Uruguay, que muestra un cementerio "al aire libre" [220]. A Seijo le llamó la atención que algo así pudiera haber existido en su tierra y simplemente publicó esa foto,

aunque no logró explicar por qué había un cementerio, o mejor dicho un amontonamiento de cajones de madera alrededor de un enorme árbol, donde no se enterraba a los muertos. Había cajones de color blanco, negro y de color (la foto sólo muestra diferentes tonos de grises a) apiñados unos sobre otros, petaca es de cuero que suponemos debieron ser incómodos ataúdes de extrema pobreza, cruces de madera y de hierro por doquier, calaveras sueltas y huesos. Es imposible saber qué fue esto, pero se nos ocurrió hace algún tiempo que al menos no se trataba de un cementerio católico tradicional, ni de enterratorios indígenas ya inexistentes para esa fecha[221]. ¿Podría tratarse de un cementerio afro al aire libre? Suponemos que si, y la puerta está abierta para saber si en nuestro campo, al igual que en el vecino Uruguay, hubo otros similares. Sin duda no tiene nada que ver con lo que hemos descrito de Arroyo de Leyes, en donde los cadáveres eran enterrados con las vasijas que los acompañaban, pero es evidente que ésa no era la única opción que estos pueblos pudieron adoptar frente al tema tan complejo de la muerte.

VII
LA CULTURA MATERIAL AFRO EN BUENOS AIRES: LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

Ya hemos escrito sobre cómo fue descubierta la presencia de los primeros restos materiales africanos y afroargentinos en la ciudad y acerca de la riqueza que tenía la vida cultural de estos pueblos pese a lo trágico de su situación. Veamos un poco de que se trataba en forma específica, ya que tenemos al menos tres grandes grupos de objetos a ellos atribuidos: lo que podría llegar a ser africanos propiamente dichos, es decir traídos desde África, lo que fueron hechos aquí manteniendo tradiciones de manufactura, de uso, de forma o decoración antigua (lo afro), y los que fueron adoptados –con o sin alteraciones- provenientes tanto de los indígenas como de los blancos (lo apropiado).

1. LO AFRICANO.

No sabemos todavía con absoluta certeza si existen objetos realmente traídos desde África en Buenos Aires; si bien tenemos sospechas de que si debe de haberlos, es muy difícil hallarlos por dos problemas: primero, porque como debieron de ser muy pocos los posibilidades de hallarlos al excavar son

mínimas; por otra parte, algunos objetos son imposibles de separar de los hechos aquí imitando los originales. ¿Cómo sabemos dónde se hizo un amuleto pequeño en hueso? Tal vez podríamos averiguarlo si el hueso es de un animal foráneo, en ese caso sería factible hacerlo, pero habitualmente no es tan fácil. Lo mismo sucede con algunas pipas de cerámica rústica que realmente son idénticas a las halladas en África, al menos en color de pasta, decoración y manufactura; futuros estudios de su composición permitirán avanzar en este tema. Pero sí es cierto que en otros países de la diáspora se han excavado tumbas cuyos muertos llevaban consigo objetos provenientes del exterior, como el caso de Bermudas donde incluso hay cuentas de collar hindúes[222], por no citar otros ejemplos de brazaletes y pipas[223]. Es decir que algunos esclavos debieron transportar con ellos objetos de reducidas dimensiones cuyo precio ni siquiera interesaba a sus captores; estas minucias más tarde tendrían un valor tan alto que serían enterradas con ellos. En otros casos, como Brasil, sabemos que en el siglo XIX hubo un fuerte comercio de productos traídos desde África para el consumo de esclavos y libertos. La multicitadas pitas han sido halladas en muchos sitios y, además de los Estados Unidos, podemos recordar Santo Domingo[224], Bermudas[225], Brasil[226], Ecuador y Uruguay[227], por citar algunos ejemplos. En otros casos, y sin saber de qué se trataba, como hace mucho tiempo en Uruguay[228], el investigador que la describió se dio cuenta de que era un tipo de pipa diferente a lo conocido, pero ese hecho le resultaba inexplicable; lo mismo ha pasado en Brasil[229] e incluso en nuestro país, donde fueron presentadas confundidas como pertenecientes a tehuelches[230]. También veremos más adelante las marcas y decoraciones típicas de la costa occidental de África aplicadas a objetos locales.

Queda por citar un tema en el que aún no se ha podido avanzar, aunque es tenido en cuenta: la importación desde Brasil de productos a su vez importados desde África, hecho que ya hemos mencionado. En especial desde

el siglo XIX temprano hubo en la costa de Brasil comerciante que llevaron productos africanos de bajo costo para el consumo de esclavos y libertos. Es por lo tanto posible que algunos productos afros encontrados en esta ciudad haya llegado a través de ese mecanismo junto con objetos típicamente afrobrasileros. Al menos una pipa encontrada en la plaza Arlt es netamente afro brasilera, varias de las uruguayas también lo son, y algunas halladas últimamente en Luján y paso del rey, aunque sin contexto arqueológico, también parecen serlo. Esta es una vía de indagación que debe ser profundizada en el futuro.

2. LO AFRO.

Bajo este nombre identificamos, tal como lo hemos venido haciendo, las expresiones de la cultura material africana producidas en la Argentina, sea que mantengan su forma, su manufactura, su ornamentación o su función, y pese a que, cuando algo se mantuvo, lógicamente cambiaron los otros rasgos. Las materias primas han sido locales y/o regionales, y las influencias de las culturas indígenas y blanca han sido a veces tan fuertes que cuesta encontrar lo que estamos estando; en otros casos es más que obvio. El término es de tipo general e incluye desde lo hecho por los africanos puros como por sus descendientes nacidos aquí antes o después de su liberación, o por sus mestización es con otros grupos sociales o de color.

Pipas.

Este tipo de objetos, curiosamente, parece ser el más citado y el más común. Existe entre los arqueólogos una especie de obsesión mitológica que debe causar risa al mundo de afuera de esa especialidad, pero que ha llevado a

crear una Society for Clay Pipe Research en Inglaterra que ya tiene similares en casi todos los países europeos con sus propias revistas, museos, congresos y conferencias; y entrar en Internet a este tema es verse inundado de información. Esto no es casual ni una simple locura de especialistas, sino que han sido estos pequeños objetos los que han abierto una veta inconcebible en la década de 1970 y totalmente asumida en la de 1990: eran el primer marcador, el primer objeto-traza que permitía rearmar el mosaico de la diáspora africana en el continente, ya que las había en casi todos los países, al menos en donde se las buscó con conciencia de su significado. Veremos que a muchos se les pasaron por alto. Obviamente esto no implica que hallar una pipa de estas significa que la haya usado un afro; por cierto, pudo usarla cualquiera, lo que sí significa es que hay presencia de materiales africanos y afroporteños, diferentes de los indígenas y los europeos o sus interrelaciones. Más adelante traemos ejemplos de su uso por otros pobladores del campo.

El tabaco es originario de América, de aquí viajó en el siglo XVI temprano hacia Europa, Asia y África, en donde fue rápidamente aceptado. Había en América precolombina dos formas de fumarlo: el cigarrillo, es decir envuelto en su propia hoja, un pipa, desmenuzado previamente. En Europa agregaron otras dos maneras de consumo: mascarlo -como la coca entre los indígenas- o aspirarlo en forma de rapé, lujo de reyes y nobles; asimismo, en el mundo se fueron definiendo "tradiciones", es decir, formas de consumo y en este caso de pipas, y aunque con variaciones mantuvieron su forma-base a lo largo de varios siglos: así está la pipa del norte europeo, la otomana del Mediterráneo oriental, la de África occidental y la del centro de Europa[231]. En América después de la conquista se mantuvieron las dos formas iniciales de fumar indígenas, pero se generaron otras tres tradiciones en las formas de las pipas: las europeas (del centro y del norte) y las africanas (estrechamente similares a las del Mediterráneo oriental). Las primeras eran de caolín puro, una cerámica muy fina y de color blanco que permitía fabricar pipas pequeñas y

livianas, de tubo largo y cazuela mínima; en cambio las pipas indígenas habían sido de piedra o cerámica basta, sin tubo en la zona sur del país (se aspiraba directo de la cazuela) y con un gran tubo en el noroeste, tenían formas y dimensiones que variaban para cada región, época y cultura del territorio. En cambio la pipa de tradición africana en América es muy peculiar: de cerámica oscura, siempre sin tubo, con un agujero grande para insertar una caña hueca para aspirar, con los bordes redondeados, de tamaño reducido y estandarizado alrededor de los 5 cm y de mucha decoración superficial que mantiene pautas ornamentales africanas hechas consecuencias de puntos, rayas, cruces y triángulos y a veces símbolos religiosos antiguos. Muchas veces poseen un agujero para colgar las del cuello. Éstas pipas han influido sobre la producción local de otras comunidades, tantos criollas como mestizas e incluso indígena, en especial durante el siglo XIX. Esto no quiere decir que los afros nunca hayan usado otras pipas, pero sí que estas eran un rasgo muy apreciado, a tal punto que las pulperías de Buenos Aires se vendían "pitos para negros" [232].

En la ciudad, fumar fue compartido en las clases bajas por hombres y mujeres, y todas las descripciones de las lavanderas así lo demuestran: *"las lavanderas negras o mulatas más o menos oscuras, con la cabeza cargada de una gran batea, en la cual llevaban ropa y jabón, se dirigen al río fumando gravemente su pipa"* [223]. También José Antonio Wilde dice que estaban *"provistas cada una de una pipa o cachimbo"* usando la palabra portuguesa[234]. En Brasil el cachimbo de los pobres sigue siendo idéntico a los excavados en Buenos Aires para el siglo XIX, tal como ilustran las fotos. No casualmente Juan Manuel de Rosas, en sus "Instrucciones para los mayordomos de estancia" de 1825, indicaba que a los esclavos había que darles tabaco en lugar de yerba, a diferencia de los peones, con quienes actuaba a la inversa.

Por supuesto, ni todos los afros usaban sólo éstas pipas ni algún blanco pobre debe de haber dejado de usarlas; pero al juzgar las diferencias entre las pipas afros y las de caolín blanco debemos tener en cuenta que estas últimas

fueron hechas para ser usadas en posición sedante y con las dos manos, ya que el tubo llegaba a medir 30 cm de largo; eran un producto de élites para ratos de ocio. Las otras son cortas, muy cortas, livianas, y puede fumarse mientras se trabaja o camina, o sin usar las manos; no se gastan ni se rompen, sólo es cuestión de cambiarles el tubo de caña cada tanto. Creo que las formas de usarlas es un tema fundamental al evaluar las diferencias entre una y otra; asimismo éstas pipas son de muy difícil rotura: chicas, de pasta gruesa, sin tubo; en cambio, las de caolín se rompen de sólo tomarlas con fuerza en la mano.

Un ejemplo puede servirnos para mostrar cómo fueron usadas por otros grupos sociales, si bien el ejemplo es tan tardío que ya lo afro casi había desaparecido: Godofredo Daireaux narra en su libro *Recuerdos de un hacendado* (publicado en 1916) que un peón vasco de su estancia estaba siempre con *"su inseparable pito de barro, de caño largo y de hornillo chico"*.

Las pipas están hechas, en su idea primigenia, para fumar tabaco. Pero no siempre se tuvo el dinero para comprarlo, o el acceso al lugar en que hacerlo, o el permiso del patrón. Esto ha sucedido también entre los grupos indígenas, entre quienes era común fumar otro tipo de hierbas y sobre lo que ya mucho se ha escrito; en cambio, sobre la población afro no. Podemos presuponer, ya que pruebas no hay, al menos hasta ahora, que debieron fumarse sucedáneos del tabaco y estupefacientes. De los primeros tenemos como habituales el fumar jarrilla o la hoja del maíz -el chala-, y ha resultado hasta hoy lo más fácil de usar: da un humo grueso, no es tóxico y no tiene costo. De lo segundo, su uso ceremonial o medicinal no debería ser extraño, ya que en otros sitios de la diáspora africana en América así sucedió y se lo sigue practicando aún en Brasil -como ofrendas a Orixá- y gran parte del Caribe.

En algunos lugares del país la arqueología ha hallado éstas pipas al igual que otras que presentan extrañas figuras tanto negroides como no identificables, o formas que podrían asemejarse a las antes descritas. Al menos

por ahora consideramos que son fruto del contacto afroindígena; valga el caso de la misión jesuíticas de Santa Ana, donde se hallaron dos[235], y entre los mocovíes del Chaco, donde también hay al menos un ejemplo similar en el Museo de Antropología de la universidad en la ciudad de Corrientes[236]; en Brasil son muy comunes y en África más aún, donde eran un rasgo de poder de jefes y sacerdotes. El caso más importante y que hemos dejado para el final por las complejidades que presenta es el de Santa Fe la Vieja, donde ya hay un estudio en curso[227]; allí se han hallado 700 pipas o fragmentos cuya esmerada decoración es claramente afro, aunque poseen un tubo corto para fumar desde él. Es muy difícil suponer nada, pero quizá se trate nuevamente de una versión local de la compleja simbiosis afroindígena. Sus ornamentos son ejemplo de lo mejor del arte cerámico de los siglos XVI y XVII. Un ejemplar idéntico fue hallado en el Riachuelo en Buenos Aires, la interesante pipa afro de Alta Gracia, Córdoba, fechada hacia 1810 y las encontradas en Colonia, Uruguay, muestran que esto se dispersó por amplias regiones.

Hemos podido observar colecciones del pipas afros de Brasil, halladas en excavaciones o un museo, y podemos ya decir que algunas de nuestras pipas locales pueden haber sido importadas desde allí, de las zonas costeras del sur e incluso hasta de Río de Janeiro: allí hubo una fuerte producción en el siglo XIX para la venta, aunque sin dejar lo artesanal. Un estudio comparativo podría arrojar interesante información sobre este desplazamiento de objetos para el uso de los esclavos.

Ornamentos personales.

La ornamentación del cuerpo con vestimentas y adornos es un tema importante en la cultura afro: desde la ropa colorida hasta los adornos vistosos son una antigua constante, y ya hemos descrito el uso de medallas de cualquier

tipo sobre la ropa de los reyes de cada nación. Todos los cronistas coinciden en eso: *"Les preocupaba mucho el decorado: medallas, cadenas, anillos, cintas y todo lo que en su ingenuidad típica creían que daba carácter de personaje, aunque se tratara de cobre y estaño (…), estas ostentaciones eran inocentes en el africano, por simple imitación del blanco"* [238]. Obviamente, no eran una rareza ni una muestra de imbecilidad, como algunos quisieron ver: creemos que era una actitud de rebeldía y desprecio ante los más valorado por la cultura blanca, los símbolos de riqueza y poder. Y el uso constante como disfraz de la levita, el frac y el yaqué, como civiles, y de trajes militares, por otra parte, no puede ser casual.

Si observamos las ilustraciones del siglo XIX llama la atención que siempre, y es realmente siempre, usan medallas o colgantes pendientes del cuello. Valga el cuadro de Bacle pintado en los primeros años del siglo XIX en el que se observa una pulpería y en donde los personajes de piel realmente oscura tienen colgantes ovalados en el cuello o en la cintura. Lo mismo sucede en las acuarelas urbanas de la época que muestran personajes en la calle como el vendedor de pasteles y de escobas. La arqueología se pregunta: ¿cómo eran esos colgantes?. Lo primero que suponemos es que eran medallas religiosas, pero no parecen serlo por el tamaño, que el pintor mismo destaca, y porque si bien son comunes en los inventarios no lo son en la arqueología, al menos no ovaladas. ¿Y si eran otra cosa?. En las excavaciones hemos encontrado ya algunos colgantes extraños: por ejemplo, en el Cabildo de Buenos Aires se halló uno hecho de hueso, posiblemente vacuno, tallado en forma rectangular con un agujero superior en un contexto de fines del siglo XVII. Y existe en la arqueología rioplatense un descubrimiento aún no resuelto: en Colonia, Uruguay, cerca del Real de San Carlos, en 1920 un aficionado halló cerca de las costas dos docenas de unos discos de cerámica con un agujero y marcas de desgaste por haber estado colgados[239]; los más chicos medían 5 centímetros de ancho por 6 de alto y los mayores llegaban a 13 centímetros. Este hallazgo fue

identificado primero como "adornos de pecho" y más tarde como pesos de redes de pesca, pero la duda sigue abierta, ya que se trataba de una zona de alta densidad africana. En la zona costera uruguaya se los conoce como "colgantes de negros" y se dice, aunque no hay pruebas, que fueron usados para separar los lotes por las compañías negreras al hacer el palmeo.

Volviendo a los ornamentos personales, en las ya citadas memorias del afro uruguayo Lino Suárez Peña se indica que *"era su orgullo lucir grandes aros africanos, como así largos collares compuestos de perlas y corales"*, y señala que conoce a un descendiente de un rey de una comunidad *"quien conserva como preciada reliquia dos collares que deben medir aproximadamente tres mrtros de circunferencia"* y que su abuela y su madre sólo lucían en las grandes fiestas[240]. También hay un dato arqueológico que, si bien aún no demostrado, parece indicar que los africanos aquí tuvieron una misma predilección por las cuentas de collar de color azul en otros sitios del continente[241]; al menos las halladas en contextos afros hasta ahora son de ese color, y en las viejas excavaciones de Santa Fe la Vieja sucede algo similar: de 854 cuentas excavadas al 537 azules, sólo 115 son de rosarios y 12 son venecianas[242]. Si bien este tema está a un abierto, no deja de ser un fenómeno atractivo para investigar. El esqueleto de la plaza Arlt ya citado tenía precisamente un collar de pequeñas y pobres cuentas de barro de color blanco, rojo, negro y azul dentro de la boca. Si bien en una persona joven, cerca de 18 años, no hay duda de que la tenencia de ese collar debió de ser realmente importante para él.

Los bastones ceremoniales y los sables de palo.

Algunas referencias acerca de la importancia del bastonero en los candombes y en general en toda las ceremonias afros; era el conductor, el

coreógrafo, y por ende representaba la autoridad durante el rito. Según Rossi era *"generalmente un negro viejo pero ágil"*, quien además de bailar debía mantener en constante movimiento el taparrabos que le cubría los pantalones, se sabía *"delegado de una tradición y para el fiel desempeño concentraba todo su atención en el canto que movía la rueda y en las típicas figuras coreográficas que rememoraba la raza. El bastonero era el último simbolismo africano en el Plata"*. También el médico o quimboto llevaba un *"bastón serpenteante en la derecha"*, y si no era viejo se colocaba barbas postizas para aparentar edad y sabiduría[243]. A la fecha, la arqueología ha logrado dar con un bastón que fue hallado en una excavación no controlada en un aljibe de la calle Humberto Primo 548, cuyo propietario asume como parte del legado afro de su familia, y así pareciera ser (más adelante se detallan los otros objetos de allí provenientes). El bastón posee una cara humana de nariz marcadamente aquileña y barba y un mango curvo que permite moverlo en el aire. Por desgracia, la madera se conserva mal en el subsuelo de la ciudad y es difícil tener hallazgos de este tipo; quizá las colecciones de museos tengan sin saberlo más ejemplos de estos bastones llamados serpenteantes.

Otro objeto inesperado, que me llevó a los identificar, es un fragmento de un sable de madera. Fue hallado en el oso de basura de la casa ubicada en esquina de San Lorenzo y Defensa en 1995 y está roto justo poco antes del mango. En un primer momento lo entendimos como una especie de gran "cuchillo de palo", pero era evidente que no tenía filo; con la lectura de documentos sobre estos temas surgió que eran de uso habitual en la ceremonia, bailes y reuniones con disfraz los sables de madera. ¡Ello la represión blanca era tan tremenda que llegó a prohibirlos! En 1791 el síndico procurador de la ciudad, a recorrer un domingo una parte del barrio de Concepción, "notó en varias casas una porción de negros y negras encerrados y usando del tambor, y bailes indecentes...". Pese a que los reprendió e hizo difundir un bando informando la prohibición de estas actividades, el síndico se enteró de que iban

a continuar reuniéndose, por lo que dejó escrito a su sargento que éste y su tropa debían estar *"prevenirlos de sables de palo y otras armas, para resistirse"*. Aunque no creo que hicieron mucha resistencia con este tipo de armas, la referencia nos indica la existencia de estos objetos; hay otra descripción más inocente que dice que para los bailes *"salen todos ellos con plumaje, sable de paros y tambor"*[244].

Los objetos cerámicos.

El uso de objetos producidos en cerámica fue habitual en todos los grupos culturales de la ciudad, aunque cada vez más notamos cómo éstos eran altamente significativos, representaban bien a las claras a cada clase social y por lo tanto marcaban pertenencia racial y estatus. La cultura blanca favorecía en su uso cotidiano las cerámicas importadas de Europa, fueron caras o baratas: desde las más ricas de Talavera hasta las lozas inglesas a partir del siglo XVIII, hubo formas y motivos decorativos de diferente valor que fueron usados según las posibilidades económicas de cada quien. La población indígena a su vez tenía sus propias tradiciones, y es evidente que en Buenos Aires fueron comunes las cerámicas guaraníes provenientes del litoral[245]. Éstas muchas veces imitaron formas europeas o se amoldaron para cumplir funciones relacionadas con esa cultura, pero su pasta, la forma de manufactura por enrollado en lugar de usar en torno y muchos motivos decorativos, entre ellos la falta de vidriados y el color rojo predominante, las hacían siempre distinguibles y diferentes de todo lo importado. Dentro de los extremos hubo una gran variedad de productos mestizos, que son los que habitualmente se llaman hispano-americanos. El tema aquí es el muy reciente descubrimiento de cerámicas que corresponden a un tercer grupo, el afro, con su propia identidad.

La característica principal de esta cerámicas es el haber sido manufacturadas con un sistema diferente de los ya citados -eran rosado y al torno- optándose por el modelado; en forma práctica se podría ejemplificar con la manera de hacer un cenicero por un niño con un trozo de plastilina: simplemente se hace una masa amorfa a la que se le va dando forma con los dedos. Este rasgo, el modelado, es común a la mayor parte de la cerámica de la costa oeste de África y a los sitios de la diáspora en el Caribe ya estudiados, incluso los Estados Unidos[246]. Los objetos hechos son cosas de dimensiones reducidas -alrededor de 10 cm- globulares o cilíndricas, con borde ligeramente evertido, pasta oscura y color negro o gris oscuro al exterior. También hemos hallado tazas, recipientes de uso indefinido de unos 5 cm de alto y 10 de base, portavelas, escudillas y pipas. Es posible que muchas colecciones este tipo de objetos haya pasado inadvertido por su mala calidad, y es por eso que no los hay en los museos. Cuando tienen decoración ésta es en base a triángulos, puntos rellenos con blanco y líneas incisas rectas paralelas o cruzadas. Es posible que este tipo de cerámica, de tan bajo costo y calidad, haya sido hecho en la ciudad o en la región, aunque no tenemos datos concretos de ceramistas trabajando en Buenos Aires.

Es de destacar que en otros sitios del país en que ha habido asentamientos afros importantes ya se han logrado identificar estas mismas cerámicas, como en Santa Fe la Vieja, en Alta Gracia y en las misiones jesuíticas del Guayrá. Pero ése no es sólo otro tema, sino que las variantes son enormes, ya que cada grupo en cada época mantuvo o no tradiciones, las superpuso, mezcló, adaptó u olvidó según una infinita gama de variedades. Por ejemplo, en Mendoza los dominicos tenían, en 1808, trabajando en sus hornos de cerámica "3 botijeros" y "21 locerps" todos esclavos, y por lo que sabemos hacían la típica cerámica mendocina vidriada (los "loceros") que no mantiene, al menos observable, ninguna tradición africana.

Objetos mágicos.

Durante las excavaciones arqueológicas en Buenos Aires se hallaron en varias oportunidades pequeñas piedras redondeadas, perfectamente pulidas, a veces ovaladas o aplanadas, y al menos en dos casos pintadas de rojo, con evidencias de haber sido rodadas y usadas intensamente. Resulta imposible sospechar su función, e imaginamos a lo largo de los años que eran desde pulidores de cerámica hasta cantos rodados usados en la construcción. Generalmente miden cerca de 4 cm, y las piedras no son de la región, sus colores son elegidos, e incluso hay una hecha de lava volcánica de perfecto pulido. Sólo ubicándolas en el contexto afro pudimos abrir una nueva hipótesis: se trataría de piedras usadas en rituales de adivinación, tan comunes en el cercano Brasil hasta la fecha. Esta idea sugería que era posible hallar otras evidencias que mostraran que en los patios del fondo de las casas excavadas, aunque estuvieran en pleno centro urbano, se hacían actividades religiosas que hubieran asustado e indignado al amo de la propiedad. Este tipo de objetos eran habituales en muchas regiones de la diáspora africana en América, por ejemplo en los Estados Unidos, y los objetos descubiertos son muy parecidos[247]. Según las palabras de uno de los grandes historiadores de la negritud rioplatense *"por cierto no faltaban en estos rituales los caracoles, las cuentas, los carozos, las piedrecillas, los cacharros con comida, botellas de bebidas -chicha o simplemente agua-, los collares y rosarios africanos, distintos amuletos y demás parafernalia característicos de África y de sus rituales mágicos-litúrgico"*[248].

Quien hoy observe una colección de objetos mágicos de África atlántica se puede llevar una sorpresa: vale la pena admirar la publicada sobre los bakongo por Wyatt MacGaffey en 1991 para ver que la mayor parte está hecha de materiales altamente perecederos, o cuyo conjunto no puede ser

entendido por nuestros cánones culturales; a simple vista parecen un rejunte de objetos diferentes y sin relación entre sí, que sólo al verlos desde la interpretación en hechicero les da cobra significado.

Las evidencias comenzaron a surgir en Buenos Aires: en pozos de basura una rellenos excavados había grupos de pequeños objetos, a veces enteros y a veces rotos, que formaba a un conjunto sugerentes y poco explicables. En un pozo de basura fechado para 1790-1823, que perteneció a la iglesia de Santo Domingo, donde la ranchería fue tan importante, hallamos lo siguiente: entre varios miles de fragmentos de platos, botellas, ollas y huesos había cuatro objetos de reducidas dimensiones hechos de hueso y apelotonados en un mismo rincón como si hubieran sido arrojados todos juntos envueltos en algo que luego se destruyó (¿papel, tela, cueros?); a su lado pero separados un par de centímetros, otro grupo de seis objetos fragmentados lo secundaba[249]. ¿Qué hacían en el pozo de basura de la cocina de un convento? No lo sabemos; lo que sí sabemos es que la ranchería de los dominicos era la segunda en tamaño de la ciudad, estaban esa misma manzana -no tenemos el dato exacto de su ubicación y dimensiones- y enfrentaba al asiento de los ingleses cruzando la calle Balcarce. Los cuatro primeros objetos citados eran todos hechos de hueso: fragmentos rotos de un mango de abanico, de una boquilla, de una ficha de ajedrez y de una pieza de artefacto con rosca de imposible identificación; el otro grupo eran tres mitades de lápices de grafito, dos extremos de los émbolos de jeringas de vidrio soplado y una cuenta de collar color amarillo. Todos cabían en la palma de una mano y lo medían más de cuatro centímetros. En su momento los publicamos como simple basura arrojada al pozo, ahora imagino que se trataba del contenido en una bolsa con objetos usados para alguna ceremonia adivinatoria; si también hubo pequeño huesos no públicos como los otros (las falanges de animales son habituales en Brasil), se perdieron con la humedad del pozo o los confundimos con restos de alimentación.

Un hallazgo similar fue hecho en la excavación de la casa Ezcurra, de la que ya hemos descrito la presencia importante de rasgos afros: así se halló bajo el piso de una de las habitaciones de la servidumbre un grupo formado por dos cuentas de collar de color azul -y vimos como de probable importancia-, junto con un fragmento del tubo de una pipa de caolín blanco perfectamente cortado, un botón de nácar, una cuenta de cobre y un objeto circular de cobre (¿recubrimiento de un botón?); nada medía más de un centímetro. Creo que estamos ante las evidencias materiales de la religiosidad africana en Buenos Aires. Las preguntas que se abren son muchas: ¿cómo se usaban?, ¿cuándo y por quién?.

Nada de esto es en realidad demasiado nuevo, ya que en las excavaciones de Agustín Zapata Gollán hechas en Santafé la Vieja se hallaron cientos de objetos identificados por él como amuletos, sólo que él trabajó atribuyéndoselos únicamente a la cultura española; cada tipo de objeto fue asociado con una creencia milagrosa o religiosa, desde las campanas para protegerse de los rayos hasta las piedras semipreciosas para evitar los "olores corruptos", los fragmentos de huesos tallados y las *higas* o manos con el dedo extendido[250]. Lamentablemente, no se dice nada sobre las creencias africanas, habiendo como los hay entre sus materiales muchos que podrían repensarse desde este punto de vista; en especial las piezas hechas de hueso tallado deberían ser vueltas a estudiar.

Otro hallazgo arqueológico, esta vez indiscutible, fue un muñeco vudú tallado en madera en forma simple, con los brazos cruzados, de 20 cm de altura, con una espina de hueso que le atravesaba el corazón desde el lado izquierdo y un cable que lo ahorcaba. Fue hallado en la orilla del lago de Palermo mientras excavábamos en 1986[251] y fue fechado para los primeros años del siglo XX. La existencia de este tipo de objetos en la ciudad en esa época podría aún asociarse la importancia que San Benito de Palermo tuvo entre la población afro y nos abre preguntas acerca de rituales que pudieron

haberse hecho en un sitio arbolado como éste y ligeramente fuera de la vista de los paseantes. ¿La zona que para unos era de divertimento, de ocio burgués, para otros pudo tener profundos significados mítico-religiosos?, ¿tan dividida estaba la ciudad que creíamos homogénea?

Esculturas y figuras en cerámica.

El realizar figurillas de cerámica es también una costumbre identificada arqueológicamente; en Buenos Aires hemos hallado muñecas modestas hechas en madera imitando las de porcelana del siglo XIX, por ejemplo en el pozo de basura de la calle Bolívar 238, pero no es posible saber quién las uso o quien las hizo. En cambio Santa Fe la Vieja se han encontrado al menos dos cabezas pequeñas hechas de cerámica cuyos tipos étnicos son netamente negroides y, por cierto, nada tienen que ver con lo europeo e indígena local. Eran parte de figuras más grandes cuyos cuerpos han desaparecido y pueden ser fechadas entre 1573, cuando se fundó la ciudad, y 1650, cuando se depobló. Al menos su descubridor también las identificó como un producto afro que a su vez representa gente de ese origen. La práctica de este tipo de trabajo en cerámica ha sido ya comprobada en las plantaciones de los Estados Unidos[252], por lo que no sería de extrañar que también las haya dispersas en todo el continente, productos de una misma tradición ancestral.

Instrumentos de corte y trabajo.

Existe en nuestro territorio un interesante conjunto de objetos fabricados con fragmentos de vidrios provenientes de botellas rotas y a veces también con piedras o huesos. Por lo general fueron atribuidos directamente

indígenas que aprovecharon el vídeo, material para ellos nuevo, para hacer objetos manteniendo su tecnología tradicional, lo cual es probablemente cierto. Pero al continuar los estudios se descubrió que había otro tipo de objetos y en otro tipo de contextos, incluso en sitios en que no había evidencias de población indígena o en lugares como la ciudad de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX, incluso hasta 1900. Esto abría muchos interrogantes difíciles de contestar: la primera posibilidad es que fueran productos usados y fabricados por pobres de cualquier tipo, incluso indio, criollos o blanco, en especial en cuarteles y fortines de frontera[253]; pero ¿y en Buenos Aires?.

En los últimos años se ha abierto la posibilidad de que buena parte de estos objetos hechos con vidrio, huesos y piedras hayan sido parte de la cultura material de la población afro: en la ya citada casa Ezcurra hallamos un cuchillo burdo hecho con un fragmento de una costilla de vaca que fue trabajada para servir como instrumento de corte, usado unas pocas veces y luego descartado; en varios lugares de la ciudad y de otras del interior del país hay vidrios que fueron trabajados para ser usado como cuchillos o raspadores. Esto lo hemos asociado, más que instrumentos indígenas, objetos hechos y usados por quienes tenían prohibido portar y usar cuchillos de hierro: los esclavos. Eran los únicos que no tenían acceso a un simple y vulgar cuchillo y debieron arreglarse con lo que pudieran, usando vidrios o huesos o lo que tuvieran disponible a mano. Un pesado tintero de vidrio de mitad del siglo XIX fue trabajado con retoques de alta precisión, paralelos entre sí, formándose una superficie de corte de buena calidad, y luego de poco uso fue arrojado a un basural de Buenos Aires en la avenida Amancio Alcorta, o al excavar el caserón de Rosas se ubicó un vidrio de botella de gaseosa del siglo XIX en forma romboidal lascada. Así, se ha hallado en Defensa 751 un extraño martillo hecho con un fragmento de hierro y una banda de metal para el mango, usado hasta su descarte. Nuevamente, hubo esto nos habla de una enorme miseria y de la falta de equipamiento mínimo para la vida urbana, incluso trabajando en casas de familias importantes de la

ciudad. La presencia de vidrios tallados en plantaciones y sitios de vida afro ha sido ya observada en otros países del continente y es también un rasgo cultural de la diáspora africana; ya se ha avanzado en identificar rasgos de retoques que nada tienen de indígenas en su forma de trabajo[254].

Entre los objetos usados para trabajar, sea en forma doméstica o para terceros, podemos citar un grupo de huesos de animales provenientes de la casa Ezcurra. Allí, ya lo citamos antes, hallamos tres costillas de oveja que tenían su superficie extremadamente pulida y alisada por el uso con marcas de cuchillo en un extremo; las interpretamos como usadas para tejer en tela, amarradas por un extremo, ya que por la curvatura se adaptan a una *naveta*, ese instrumento que pasa en forma horizontal entre la trama. Curiosamente, había asociadas a ellas dos espinas de pescado de gran tamaño, también muy pulidas y gastadas, que fueron entendidas como agujas de coser. Y recordemos que esto se encontró en una casa que estaba en la manzana frente a la Plaza de Mayo y que estuvo en manos de familias de alto poder adquisitivo que dudosamente apelaran a esos objetos en lugar de las habituales de cero.

Juegos.

Ha habido un único hallazgo que ha sido ubicado dentro de esta categoría y lo aceptamos por asociación a objetos similares comunes a la cultura blanca. En la multicitada casa Ezcurra se hallaron en el contexto material afro un conjunto de fichas hechas con fragmentos de una botija de cerámica fabricada en Sevilla para aceite de oliva, a cuyos pedazos les dieron forma redondeada burda, de entre 4 y 7 centímetros de diámetro. Lo único similar que conocemos, sí es que fueron usadas como fichas de juego, son las mucho más elaboradas halladas por todo el país y el continente, pero que eran

admiradas con cuidado, bien redondeadas y de bordes pulidos[255]; en Santa Fe la Vieja fueron usadas como tapas de tinajas, pero los bordes siempre estaban bien terminado para que el cierre fuera seguro. En la diáspora africana ha sido habitual hallar en las casas de esclavos[256] objetos de este tipo de hechos de esta manera, irregulares o poligonales; estos objetos citados son más burdos que lo habitual y de diferente tamaños, aunque provengan de la misma vasija. En el exterior del país las hay hechas de vidrio, piedra y metal, asociadas a rituales mágicos más que a juegos[257]. En un estudio realizado sobre las fichas del juego excavadas en todo el país observamos que en su enorme mayoría están hechas de materiales de calidad; aunque fabricadas de fragmentos de platos rotos, siempre eran de mayólicas o lozas, generalmente tratando de que fueran blancas o azules, o al menos de platos cuyo color mayoritario fue el azul; esto debía de ser básico para jugar. También las hubo de hierro, bronce y piedra, pero son muy poco habituales; de las cientos de fichas estudiadas, gran parte de Santa Fe la Vieja, casi ninguna estaba hecha con materiales no vidriados, fueran europeas, indígenas o afros[258]; es por eso que llaman la atención este conjunto tan grande y de características totalmente diferentes de todo lo conocido.

Las marcas de propiedad y los cosmogramad mágicos.

La arqueología ha permitido identificar una serie de marcas hechas sobre platos y ollas de cerámica, aquí y en otros sitios habitados por africanos y afroargentinos. Durante muchos años creímos que se trataba de burdas cruces o marcas que identificaban al propietario o simplemente hechos casuales no significativos; sólo al cruzar la información con lo descubierto en el resto del continente estos símbolos tomaron significados inesperados: estábamos ante un símbolo mágico de los bakongo[259], habitantes del idioma kikongo, un grupo

étnico establecido entre Zaire y Congo en aquellos tiempos y de dónde provenían muchos de los esclavos que llegaron al continente, en especial a Buenos Aires. Este símbolo era habitualmente trazado en la base de las ollas o escudillas donde se preparaban medicinas, el llamado *nkisi* (fetiche, brujería; en plural *minkisi*), y debía tener la aprobación del mundo superior para surtir efecto, de allí el símbolo trazado. El *nkisi* era el poder del brujo, el *nganga*, otorgado por los espíritus para sanar, y su dibujo lo hacía presente no sólo en el remedio, es decir en el contenido, sino en la vasija misma que lo portaba; el símbolo era lo que le daba el poder el contenido del recipiente. El dibujo en Cruz marcaba los cuatro puntos del día/noche, vida/muerte, hombre/mujer en sus transiciones. ¿Era posible imaginar que se enfrentaban con sus creencias ancestrales a sus patrones?, ¿que hacerse sus propias medicinas en una actitud de identidad y memoria colectiva?. Posiblemente sí: dibujandolos en dónde podían repetir una y otra vez su libertad interior. Enfrentaban al poder desde lo cotidiano. Sí, es así como debió operar la realidad amo-esclavo: era posible que dominarán su cuerpo pero no su espíritu; y sus símbolos rituales como el cosmograma bakongo se casaba en la base de los platos, fueron de manufactura afro o europea, donde el amo no lo veía pero sí causaba su efecto mágico. En las fotografias adjuntas es posible observar algunos ejemplos de Buenos Aires y de otros sitios del interior del país. Por lo general son sólo la marca dejada por un cuchillo, afiliado a veces, gastado en otros, y nada más; hay muy pocos casos de otros tipos de marca, al menos identificadas hasta ahora, pero cabría recordar un ejemplo excelente: la marca en una pista hallada en el Riachuelo hace años[260] que es exactamente igual a las existentes en Santa Fe la Vieja para el período 1573-1650. En un lado de esa pipa hay una cruz makongo que tiene en sus extremos pequeñas líneas transversales, lo que reafirma su sentido cosmológico africano. Es posible que la continuidad en los estudios permita hallar otros ejemplo, como son los símbolos comunes en los Estados Unidos, Brasil, el Caribe y Surinam hasta los hasta ahora.

Para completar esto debemos recordar una cerámica descubierta por Zapata Gollán en Santa Fe la Vieja, hace medio siglo, en la que observó un extraño símbolo de una cruz de extremos curvos. Buen observador, en un viaje hecho por un dignatario africano el país notó que este llevaba en su ropa el mismo signo, y hoy, en el museo existente en el sitio, se ve esa foto con el fragmento cerámico abajo, indicando que aunque él significado aún no está claro, se trata de un signo africano dibujado sobre la cerámica fresca de una pipa.

¿Entierros rituales afros?

Hemos citado ya que en muchos lugares de la diáspora africana hubo formas de entierros y rituales conexos que, si bien no eran puramente africanos, mantuvieron pautas tradicionales de su zona de origen en un profundo proceso de aculturación local. Nada sabíamos de esto, y por cierto no habíamos encontrado ni siquiera una remota referencia para Buenos Aires, pero los hallazgos de la plaza Roberto Arlt, el cementerio de pobres a donde iban a parar muchos esclavos tras su muerte, parecen mostrar que aquí también debió suceder esto.

El caso a describir es el de un joven de entre 15 y 18 años y de sexo aún no determinado enterrado a 2,80 metros bajo el piso actual de la plaza. Estaba en una postura no habitual en el entierro católico: puesto de costado y con el torso más arriba que el resto del cuerpo, es decir casi recostado o semi sentado con el torso ligeramente vuelto hacia el oeste (la orientación general era de sur a norte). Las piernas estaban flexionadas en posición casi fetal y la cintura se apoyaba sobre la pelvis derecha. Las manos estaban apoyadas sobre el pubis con los brazos flexionados para permitir esa postura. No tenía restos de cajón de madera ni tela de mortaja y sólo lo acompañaba un largo collar de

cuentas de cerámicas de colores. Éste salía desde la boca, donde habían metido varias vueltas para luego caer por la mandíbula hacia el cuello de derecha a izquierda, llegando a la altura de la tetilla izquierda y terminando en el plexo con un adorno de madera totalmente destruido. Alrededor del cuerpo se colocó en forma de un primitivo sarcófago una serie de ladrillos y tejas rotas; asimismo se colocaron otros bajo la cintura y debajo de los pies, e incluso un fragmento de ladrillo fue colocado sobre los talones. El cráneo también tenía una cama de ladrillos rotos.

En páginas anteriores transcribí citas de los entierros de Arroyo de Leyes, donde en los que excavaron -por cierto con muy poco rigor científico a causa de la época en que se hizo- insistieron en que los cadáveres estaban "sentados". Interpretando eso a la luz de este hallazgo, es posible pensar que debieron estar ligeramente recostados, es decir no acostados totalmente en la tradición católica, y eso le llamó mucho la atención. Una nueva línea de investigación para trabajar sobre ella.

3. LO APROPIADO Y LO MESTIZO

La población afro no sólo produjo sus objetos, en su enorme mayoría debió de haber usado productos de los amos ya descartados o lo que ellos podían adquirir en el mercado, en función de su época y lugar. Ya hemos citado que en las pulquerías incluso se vendieron "pitos de negro", es decir las pipas que describimos anteriormente; por lo tanto, su consumo por parte de esta población debió de existir aunque no sepamos aún cuán importante fue. Vale la pena penetrar aunque sea un poco en este tema de la apropiación de objetos de otras culturas o en la transformación de ellos para cumplir necesidades que no era posible resolver de otra manera.

La cerámica de tradición indígena.

En la arqueología de Buenos Aires, y pese a todas las limitaciones, podemos decir que existe un tipo de cerámica indígena habitualmente asumida como de tradición guaraní, similar a la usada en el Litoral argentino desde tiempos prehispánicos; es cierto que ésta es posterior y hecha en contextos sociales y económicos diferentes, pero esto es casi imposibles de diferenciar al observar un fragmento. Obviamente, todos sabemos que en arqueología, y en etnología, es imposible definir en forma categórica la pertenencia de un tipo cerámico a un grupo étnico, lo que no se puede hacer ni hacía el pasado y menos siquiera en la actualidad; pese a eso lo que sí sabemos es que ha existido -y hasta tiempos recientes- una estrecha relación entre los portadores de esa gran cultura guaranítica y cerámicas determinadas, que si no son invocas son al menos habituales y mayoritarias. Esta cerámica ha sido hallada en Buenos Aires durante los tiempos coloniales e incluso hacia inicios del siglo XIX, lo que no casualmente coincide con los tiempos de presencia de indígenas aquí; se trata de lo que hemos denominado Buenos Aires Evertido[261] y que se caracteriza por cerámicas rojas o grises, en forma de ollas con una ligera base, boca ancha entre 15 y 45 cm y una altura que no supera los 20 cm en su forma más común. Las paredes miden entre 4 y 8 mm de espesor y tienen un borde evertido sobre una cintura a Cuba, a veces con la superficie cepillada o con decoración unguicular. Es, al parecer, un producto indígena que fue usado también en Santa Fe la Vieja en el siglo XVII temprano, y los chiriguanos la fabricaban a inicios del siglo XX[262].

Para la arqueología hacer atribuciones de uso de ciertos objetos por grupo étnicos es casi imposible, pero en este caso particular ha sido habitual hallar esta cerámica -siempre atribuida por mi y otros arqueólogos a los indígenas, más o menos aculturaldos- en lugares de posible habitación o trabajó afro: la excavación de cimiento, obras de construcción, pozos ciegos, áreas de

servicio doméstico como en la casa Ezcurra, los cimientos y en las cocinas como en Defensa 751 e incluso en cementerios como el de la plaza Arlt. Esta cerámica, por otra parte, tiene enormes similitudes con la producida por la diáspora africana en otras regiones del continente 263, lo que nos hace suponer, como hipótesis por ahora, que fue un producto cultural usado por ambas culturas, es decir, verdaderamente mestizo entre afro e indígena, aunque no sepamos con certeza aún quienes la fabricaron. La posibilidad queda abierta a ulteriores estudios, aunque creo que se trata de un producto indígena aculturaldo que fue aprovechado por los pobladores afros; por qué lo hicieron es aún más difícil de desentrañar, pero hay muchas hipótesis: ¿porque era lo más barato?, ¿porque era lo que se usaba en las áreas de servicio doméstico?, ¿porque era no blanco?, ¿porque era un producto cultural de otro grupo dominado?, ¿porque se parecía mucho a su cerámicas africanas?; nuevamente repetimos que la respuesta está abierta.

La vajilla europea.

Hay un hallazgo hecho en Buenos Aires que merece ser relatado: en 1998 una persona que se asumía como de familia afro "blanqueada" me facilitó un conjunto de materiales e información que, de ser cierta, era verdaderamente interesante; según él su familia era heredera de una casa que había pertenecido a la familia durante dos siglos ubicada en la calle Humberto Primo 832 (ahora demolida); pero además de la casa habían sido custodios de una tradición oral que indicaba que en el aljibe fueron arrojados muchos objetos después de la caída de Juan Manuel de Rosas por uno de sus antepasados, soldado rosista. Todo esto puede sonar a telenovela, pero la casa fue vendida y demolida recientemente y ellos aprovecharon la oportunidad a recuperar todo lo que pudieron de adentro el aljibe -lamentablemente sin control científico-, y al

menos lo que me facilitaron planteaba que la tradición era absolutamente cierta. Casualidad o no, era posible asumir que teníamos entre nuestras manos un contexto afroargentino fechable para la mitad del siglo XIX; no hablamos de objetos aislados de la época de Rosas de los que hay en todos los museos: era un conglomerado de objetos de la misma época de los que ninguno de ellos era precisamente afro en el sentido antes especificado, es decir, de haber sido hecho con técnicas o motivos ornamentales africanos; y era lo que ellos habían usado como parte de su vida cotidiana después de haber comprado en el mercado urbano y que fue descartado arrojandolo al aljibe: algunas cosas quizá por cuestiones políticas, otras sin duda simplemente sitiaron allí como basura.

Por supuesto, esta era sólo una información transmitida por vía oral y el resultado de una excavación sin control alguno, por lo tanto debía ser tomado con mucho cuidado, pero veremos que los resultados han corroborado en buena medida lo que se mantuvo como secreto familiar por siglo y medio. Quizás la ortodoxia científica hubiera llevado a descartar todo, olvidarlo por falta de rigor metodológico; pero para la arqueología urbana en una ciudad en proceso de destrucción permanente de su subsuelo, todo dato puede resultar útil si sabemos manejarlo.

¿Qué había allí? Primero un conjunto de objetos enteros: un importante paquete de cintas que decían "Viva la Santa Federación" cosidas entre sí[264], un escudo militar que ornamento un gorrión del regimiento de Cazadores de Infantería -eran importados desde Francia después de haber sido usados por el ejército napoleónico- y que se usó aquí entre 1820 y 1852[265], una sandalia y un bastón muy peculiar del tipo antes descrito como "serpenteante". Después estaban los objetos rotos, los que pensamos que simplemente eran basura de su tiempo: frascos de perfumes importados, bacinicas de loza inglesa, tazones del mismo material, botellas de gres, un freno de mula, un despabilador de velas, una plancha de hierro, un tridente al que le falta un diente, varias lozas

Whiteware, muchas dos botellas de medicinas y, por supuesto, cientos de fragmentos que cerámicas y huesos.

Es decir, había dos conjuntos: los simplemente descartados por viejos o rotos y los que deben de haber dado origen a la tradición familiar: escudo militar, el fajo de cintas y el bastón, que indica un rango especial en una nación afro. De todo esto hay dos objetos que a nuestro parecer resultaron ser las joyas de la colección, porque encierran la contradicción en que vivía este pueblo en una ciudad como la de Buenos Aires: un frasco con la inscripción MACASSAR OIL-LONDON-FOR-THE-HAIR-REGENT´S (*street*), del que seguramente nadie sabía dónde quedaba el sitio que le daba nombre al fijador de pelo: fue uno de los puertos esclavistas más activos del siglo XIX. Y junto a esto había una tapa de un pote ungüento Holloway, productor que según la etiqueta era vendido "por todo los vendedores de medicinas respetables a través del mundo civilizado" para el reuma y la gota. No había duda de la veracidad del anunciante: llegó hasta Buenos Aires y lo usó un descendiente de africano; notable desliz del destino en el "mundo civilizado".

Este conjunto de objetos parece sintetizar una parte de la historia afro en el siglo XIX: la necesidad de esconder los objetos rosistas y de pertenencia a órdenes militares o a su propia identidad, el uso de platos y bacinicas inglesas, la presencia de objetos descartado que indican que había una mula la casa -el freno y el tridente para el heno-, los rasgos del género en lo doméstico femenino –el despabilizador y la plancha-, lo doméstico masculino como el fijador del pelo y las muchas medicinas importadas, y algunos de los productos que usaban hacían referencia en inglés (¿lo sabían leer?) a sitios del occidente asiático, a Londres y al "mundo civilizado". Las contradicciones de la sociedad blanca metidas dentro del mundo afroporteño; o quizá restos de un ya muy pequeño mundo afroporteño metido dentro de la gran civilización blanca.

VIII
EL LARGO CAMINO DE LA EMANCIPACIÓN

Es lugar común en nuestra historia de divulgación, e incluso en otra bastante más seria, cerrar el tema de la esclavitud afirmando que ésta se acabó con la Ley de Libertad de Vientres de 1813, como si por arte de magia una ley -si esto fuera verdad- hubiera producido un milagro sin antecedentes ni consecuencias. Otros, más agudamente, observaron que recién en 1853 con la Constitución Nacional, que dice claramente que "en la Argentina no hay esclavos", pasó algo similar, pero se olvidan que en esa fecha Buenos Aires buena parte del país y recién aceptó integrarlo en 1860, con lo que a partir de ese año se hizo efectivo para Buenos Aires y sólo tras una reforma discutida y compleja. Por supuesto, nada es fácil: ojalá lo fuera. Y el estudio de la emancipación es crucial, ya que para muchos es después de la libertad cuando se estructura el verdadero racismo y la difícil relación entre grupos sociales en América Latina 266.

En primer lugar la abolición de la esclavitud no fue un don de una concesión otorgada por gobernantes buenos contra los negreros y estanciero malos; fue el resultado de la larga lucha en la que entraron muchos intereses en días en juego, aquí y en el exterior del país; y su aplicación fue compleja y diferida por muchos años. Debemos tener en consideración que ha habido diferentes formas de acceder a la libertad antes de todo eso y, si bien son temas

extensos, existieron, antes de la Independencia, esclavos libertos que lograron ese estado por la autocompra a sus propietarios, por decisión de sus dueños en testamentos -como agradecimiento al servicio de muchos años-, por servicios militares y hasta por "sorteo", como lo sucedido después de las Invasiones Inglesas de 1806-07, para agradecer con un gesto -había que liberar unos pocos, no a todos- el valor de las tropas afros; y también estaban los otros medios: los que huían al monte, a los *quilombos* o a las tolderías de los indios de la frontera. Pero esto no modificaba la situación general, incluso hay que recordar que los libertos lo eran luego de servicios especiales que debían cumplir después de lograr esa condición, habitualmente 5, 10 o 15 años más de trabajo sin paga. Cosa diferente era la abolición: implicaba una decisión política que entraba de lleno en el campo jurídico al entrar un conflicto frontal con el antiguo y consagrado derecho a la propiedad; de ahí que siempre se establecieron formas de compensación a los propietarios, incluso en la incorporación a los ejércitos libertadores. Por eso hay varias formas en que los países llegaron a la abolición: por una revolución social, como fue el caso de Haití en 1801; por la creación de un Estado nacional, como la Argentina; por vía de la metrópolis (casi todo el Caribe), es decir, por decisión del país al cual pertenecían aún como colonia, o por presiones externas y tardías, como Brasil, Cuba y Puerto Rico casi el final del siglo XIX[267]. Estos fenómenos ocurrían en medio de un amplio movimiento abolicionista mundial impulsado desde Europa, que aquí aún no ha sido historiado, y con la construcción de una nueva economía capitalista que necesitaba mano de obra libre para funcionar; trabajadores y consumidores, ya no esclavos.

El tema de la abolición se inició en 1807, cuando Inglaterra declaró la supresión del tráfico de esclavos e incluso salía combatirlo, y después de ellos la mayor parte de los países europeos, cortando casi de raíz la llegada a Buenos Aires de cargamentos importantes; esto llevó a que en 1812 el gobierno nacional hiciera la primera ley que prohibía introducir esclavos al país; esto no

cortaba el problema, pero al menos hizo más difícil contrabando. Al año siguiente se hizo pública la Ley de Libertad de Vientres de la Asamblea del año XIII, pero recordemos que los nacidos desde esa fecha quedaban en situación de "servidumbre", por 20 años los varones y 16 las mujeres[268]; esto se acompañó de otros decretos extendiendo la libertad de vientres a los menores de 15 años, la compra por el Estado de algunos esclavos y otras decisiones sobre el tema.

Pero había quedado un aspecto suelto que era el flujo de esclavos desde Brasil y comenzaron a huir hacia la Argentina, lo que llevó a redactar una enmienda que determinaba la devolución a ese país de quienes cruzaron las fronteras; imaginemos lo complejo que era comprobar quién era quién y de dónde había venido, si siquiera eso era verdad. En medio de esta confusión generalizada, el Ejército tenía sus propias leyes con el objeto de formar sus contingentes, ofreciendo la libertad total en calidad de libertos como premio y otras formas confusas y superpuestas según el momento y quién las hiciera. Otros optaron por organizar sus propios alzamientos, como en Mendoza en 1812[269], y otros por huir o crear sus *quilombos* en sitios marginados. Tal parece que los huidos fueron realmente muchos, en especial los desertores a los ejércitos de la Independencia[270].

La realidad era que para inicios de 1820 estaba instalado en el país el abolicionismo activo y, lógicamente, el antiabolicionismo aún más activo. Pero la realidad era diferente a la letra, y buen ejemplo de los problemas existentes es que fue necesario hacer una nueva ley en 1823 que prohibiese las excepciones a las leyes de esclavitud; lo que sucedía es que las autoridades daban a ciertas personas permisos especiales para introducir y vender esclavos. Por influencia inglesa en 1824 se declaró que toda trata negrera sería considerada "acto de piratería" y por lo tanto trataba como tal. Pero los problemas seguían: por ejemplo, no se reglamentaba a un el tema de los esclavos capturados dentro de barcos extranjeros tomados en operaciones de

corso y que, supuestamente, después que eran vendidos legalmente; tampoco quedaba claro que pasaba con los esclavos "de paso" por el país, ya que si los propietarios demostraban que eran propiedad de un extranjero, aunque estuvieran trabajando aquí les correspondía la ley de su país de origen; tampoco estaba prohibido hacer operaciones con ellos, como venderlos, compararlos o alquilarlos. En el ínterin hubo algunos otros decretos que reglamentaban el traslado de criadas embarazadas o libertos antes de cumplir la edad mínima. Buena parte de estos temas se resolvieron con el tratado de amistad firmado con Inglaterra en 1825, que tanto hizo por Rosas y que fue tomado por la población afro como su verdadera libertad, lo que se completó con una nueva ley en 1827 que prohibía en forma expresa la compra-venta de esclavos en el territorio nacional. Pero Rosas, tampoco debemos olvidarlo, era responsable de la derogación del decreto que prohibía la venta de esclavos introducidos en calidad de sirvientes, lo que benefició ampliamente a los negreros; fue recién en 1840 cuando Rosas hizo pública su declaración de la abolición total del tráfico -no del esclavismo, quede claro- en todas sus formas. En realidad fue la verdadera primera ley que prohibía en buena medida la esclavitud. Con esto parecería que las cosas estaban bajo control, salvo con quienes infligieran la ley; de todas formas no fue fácil.

La Constitución Nacional de 1853 reafirmo al tema, pero recién en 1860 se pudo completarla con la reforma que agregó la libertad de los esclavos de extranjeros introducido con sus amos, aunque dejó para una reforma posterior el tema abierto de la "servidumbre", lo que produjo por mucho tiempo el encubrimiento de situaciones de verdadero esclavitud. Incluso el código civil en su versión de 1869 aceptaba la servidumbre y la existencia en el país de esclavos que viajarán con extranjeros, lo que eran considerados como *"muebles que el propietario lleva"* [271]. Tenemos datos acerca de la presencia de esclavos en 1853 en Mendoza y en otros sitios del país[272], y en ese mismo año acerca de una carga de 100 africanos arribados a la Patagonia por un barco corsario, en

Lavalleja, que fueron enviados al Ejército y repartido como libertos; aún en 1860 se habla de la existencia de barcos negreros en las costas[273].

La historia de la legislación abolicionista ya está bastante bien escrita, pero lo que no lo está es la historia del movimiento abolicionista.

IX
DISOLUCIÓN, OLVIDO, SILENCIO Y FINAL

Cuando Sarmiento inició su libro *Conflictos y armonías de las razas en América* en 1883 la población afro desaparecía ante sus ojos de buen observador: *"un día echáis la vista en torno vuestro y no vez (...) negros esclavos, (...) extinguidos en no menos de medio siglo en toda la América española"* [274]. Y si bien esto no fue así para todo América, al menos era muy cierto en la Argentina, en especial para Buenos Aires. ¿Qué había pasado? Era una exacta verdad lo que Sarmiento decía: ya no había afros en la ciudad, o al menos eran tan pocos que pasaban inadvertidos; no podemos decir que no existían sino que no se los veía. De la comprobación de esa realidad comenzaron a generarse hipótesis diversas tratando de explicar en términos un poco más cuidadosos las causas de este peculiar fenómeno social, no ya tan sólo el verlo como un triunfo más de la civilización blanca. Cuando se levantó el censo de población de 1895 sus directores escribieron que *"no tardará en quedar la población unificada por completo formando una nueva y hermosa raza blanca"* [275].

Las hipótesis esgrimidas fueron muchas y variadas: las más frecuentes son las más simplistas, las que tratan de encontrar un fenómeno único que produjo una "extinción", algo similar a la de los dinosaurios; las causas usadas fueron la epidemia de fiebre amarilla, la guerra contra el Paraguay o las luchas

por la Independencia, el cólera de 1861, los enfrentamientos entre unitarios y federales, la migración hacia otras regiones o países, la insalubridad y alimentación deficiente que producían una alta mortalidad, el consciente deseo de blanquearse en la simple mezcla con los blancos y muchas otras que sería largo de enumerar. Pero quienes han trabajado con mayor detenimiento han observado desde hace tiempo que en la documentación se hacían presentes algunos hechos muy interesante que se entrecruzaban entre sí: la muy baja natalidad de la población afro y la también baja tasa de casamientos junto a la altísima cantidad de muertes infantiles[276]. Si a estos fenómenos le sumamos las pésimas condiciones de vida de esclavos y libertos, la insalubridad y mala alimentación, las enfermedades epidémicas y las tropas del Ejército casi formadas con exclusividad de afros, empezamos a vislumbrar un cuadro complejo pero esclarecedor. Éste se enmarca en los temas más amplios, como el de la gran inmigración europea que transformó a la comunidad afro en realmente minoritaria -en términos cuantitativos-, el tema del "emblanquecimiento", es decir la búsqueda de casamientos interraciales para poder ascender socialmente, y la suspensión del ingreso masivo de nuevos esclavos desde inicios del siglo XIX. Ahora hay que explicar todo este fenómeno.

Desde hace muchos años se ha observado que desde el inicio de la trata esclavista se traía mayor proporción de hombres que de mujeres[227], pero estas cifras tendieron lentamente a estabilizarse; es más, para Buenos Aires el siglo XIX significó la pérdida de gran parte de los hombres adultos por causa de las guerras, aumentando la cantidad de mujeres sobre la de los hombres. Esto tiene importancia, ya que en el continente se hizo común entre los patrones en fomentar los nacimientos, lo que era una forma barata de incrementar su capital en esclavos[278]; pero esto no sucedió aquí aunque algunos lo intentaron, e incluso fue importante para algunas órdenes religiosas que preferían la mano de obra esclava en sus estancias a la contratada, como los

betlemitas; también los jesuitas en ciertas oportunidades favorecían los casamientos esclavos[279]. Pero, como dijo Molinari, la natalidad era muy baja y la mortalidad infantil altísima. Los estudios hechos por Marta Goldberg[280] demostraron que la mortalidad de los recién nacidos era tan impresionante que en 1828 llegó al 44,24‰ para los varones y al 37,50‰ para las mujeres; en cambio, entre los blancos era del 24 al 25‰ según sí eran varones o mujeres, es decir, casi la mitad. Los motivos son muchos: deficiencias nutricionales de la madre, inadecuada preparación cultural, falta de atención médica, patéticas condiciones de vida, ropa y una alimentación posiblemente muy mala, alta posibilidad de contagio de enfermedades, ambientes insalubres, dificultades de las madres para dejar los hijos en la casa en horarios de trabajo -las lavanderas los llevaban al río desde recién nacidos-, y muchas otras posibles explicaciones. La realidad es que una gran cantidad de los que nacían, morían. Incluso la mortalidad era alta entre los adultos, llegando al extremo de ser mayor entre libertos que entre esclavos, ya que al comprar la libertad también compraban peores condiciones de vida[281].

La rotura de la familia era uno de los temas más graves, a tal grado que en 1827 todavía había el doble de hijos afros que vivían sin padres que blancos de la misma edad. Por supuesto que lo que los blancos veían como pecado de lujuria entre estos habitantes, es decir el sexo libre, no era más que resultado de su propia actitud al controlar la sexualidad entre los pobladores afros. Un documento de 1761 habla de un propietario que *"no gustaba que se casase su negro con la esclava de su tío Don Tiburcio porque le faltaría a servirle por ir a dormir con su mujer en casándose, y que le hurtaría para dar a su mujer"*. Éstas eran las razones que habitualmente se esgrimían para evitar los matrimonios[282]. A este panorama sombrío debemos sumarle otro, quizás aún más grave: la falta de matrimonios entre afros y por ende la baja natalidad, producido tanto por la desaprensión de los propietarios como por evitar pérdidas productivas durante el embarazo, o por simple crueldad, o por

decisión consciente o inconsciente del colectivo afro; la realidad es que la tasa de natalidad era constante pero muy baja. Incluso muchos blancos estaban absolutamente en contra de los embarazos de sus sirvientes, tal como se dejó escrito en un juicio: *"nadie ha dudado hasta ahora que los embarazos de las siervas son enfermedades, son tachas y rebajan el valor y mérito de la cosa vendida* [en un juicio por redhibitoria]. *La razón es bien clara, porque de un mal parto puede morirse, porque el embarazo impide a la esclava prestar todos los servicios para que fue comprada, porque semejan enfermedad y causan casos extraordinarios, y porque semejante tacha prueba una conducta desarreglada e inmoral en las siervas"*[283]. Más allá de que el abogado que redactó este texto y su cliente deberían entrar en la más patéticas historias del racismo con letras de oro, expresa el pensamiento de una buena parte de los patrones de sirvientes esclavizados de la época. Por lo general las órdenes religiosas sólo aceptaban el matrimonio como premio a quienes se destacaban en su trabajo.

Tampoco la libertad de vientres de 1813 alentó la natalidad ya que los niños debían permanecer entre 16:20 años -ya fueron mujeres y hombres- trabajando para el patrón. Tenemos un caso quizá peor: un matrimonio afro que decidió adoptar un niño en la Casa Cuna donde les entregaron uno de un año de edad; con el tiempo sus padres le enseñaron un oficio, y cuando éste comenzó a trabajar, la Casa Cuna consideró que se le debía abonar lo gastado en el año de lactancia, iniciándose juicio al tutor, quien era aún esclavo[284], no sólo por la supuesta deuda sino para que éste no usara el dinero del hijo para comprar su propia libertad.

Ésta es la base de un problema que, mientras los negreros siguieron trayendo grandes cantidades de esclavos, no era considerado como grave: a nadie le importaba el que no hubiera nacimientos o que muriesen muchos de los que nacían; era fácil reemplazarlo, ya que, aunque relativamente caros, se autofinanciaban en menos de 10 años, dejando una buena ganancia mientras

tanto. Al iniciarse el siglo XIX se suspendió la trata, y ya desde 1807, cuando Inglaterra decidió parar los envíos, comenzaron a producirse desbalances que lentamente se irían haciendo más marcados. Poco tiempo más tarde el Ejército comenzó a enrolar masivamente afros en todo el país, con lo que se produjo un vaciamiento del sector masculino en la ciudad, a lo cual le debemos sumar una altísima mortandad en las guerras y la dispersión de soldados hacia tierras lejanas; el negro Falucho -posiblemente un mito más-, fusilado por otros soldados también argentinos en Perú, muestra a este fenómeno de una nueva diáspora por el continente; el Ejército de la Independencia habrá sido un *"agente de liberación, pero también lo fue de exterminio"* [285].

En 1827 las cosas se tornaron graves: había 57 hombres por cada 100 mujeres; en el campo el problema era extremadamente serio: la proporción de esclavos solteros en el campo bonaerense era del 82,80% en Morón[286], del 88,50% en San Isidro y del 95,20% en Chascomús[287]. En el campo parecería que el crecimiento demográfico afro se produjo casi exclusivamente por compra, no por natalidad: todavía en 1815 en 70,20% eran nacidos directamente en África. Éstas cifras logradas por la investigación de archivos nos abren la puerta hacia una realidad cruel explica buena parte de la disolución, favoreció el blanqueamiento por mestizaje y nos da una visión más ajustada del proceso que llevó al final esperado: la disolución total cuando la gran inmigración trajo al país una masa de europeos de tal envergadura que su sumió a todos los otros grupos transformándolos en casi inexistentes. Y luego vino el olvido...

En 1861 se produjo la primera epidemia de cólera, repetida tres años más tarde, y en 1871 la de fiebre amarilla, que obviamente afectó a los sectores carenciados con mayor fuerza que a los que lograron "mudarse al norte", como decía Fray Mocho. Y la guerra contra el Paraguay fue quizá la hecatombe final a escala nacional. Luego todo fue un rápido proceso que duró una generación

más, habiéndose reducido el componente afro un porcentaje mínimo, a veces del 2 o 3%, para hacer a un mucho menor para 1900.

La Argentina blanca que habían soñado los hombres de la generación de 1836 o la de 1880 se hacía total realidad: el indio había sido masacrado, el afro desaparecía sólo y lo ayudaban alterando censos y estadísticas. La letra que transcribimos muestra el panorama desalentador de esos últimos tiempos:

Ya no hay negros botelleros,
ni tampoco changador,
ni negro que vende fruta,
mucho menos pescador;
porque esos napolitanos
hasta pasteleros son
y ya nos quieren quitar
el oficio de blanqueador.
Ya no hay sirviente de mi color
porque bachicas toditos son:
dentro de poco ¡Jesús, por Dios!
bailarán zamba con el tambor.

Mientras los restos de la población afro se desdibuja en la gran inmigración, un golpe de gracia le fue asestado: se aceleró artificialmente su declinación; se falsearon estadísticas, se cambiaron cifras en los censos, se aceleró el proceso irreversible. *¿"Por qué hacer desaparecer a la comunidad antes de que realmente sucediera cerrar"?* es una muy buena pregunta[288]. Al parecer, la estructura del nuevo racismo surgido después de la libertad, que dejó a los afros en el lugar más bajo de la sociedad -salvo contadas excepciones que confirman la regla-, trató de apurar las cosas, de que nada quedara de ese otro

mundo que hubo antes, de esa heterogeneidad étnica que caracterizó la ciudad antes de la generación del 80. La había planteado la generación anterior cuando Alberdi escribía que *"haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción: no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente"* [289]. Quizá por eso en 1829, aún en Córdoba, sólo podían ingresar a los colegios secundarios dos afros por año; y a la Universidad sólo tuvieron acceso en 1853.

Podemos imaginar. Imaginemos que alguien nos cuenta que en un país lejano, en una época aún más lejana, existía un pueblo donde casi no había matrimonios, que prácticamente no tenía hijos y, cuando los tenía, muchos de éstos morían. Imaginemos. ¿Podemos suponer que se trataba de una forma desconocida de suicidio masivo?, ¿o sería más lógico pensar que la sociedad en que vivían era no sólo explotadora y racista sino que llevó las cosas a tal extremo que produjo un genocidio sin necesidad de armas o guerras, que exterminó un pueblo sin hacer nada; es decir, sin hacer nada bueno? Y el final de la masacre sin armas fue la destrucción de la memoria para crear un imaginario de paz y buenas relaciones con el amo. Es otro tema digno de ser explorado.

¿Tuvieron muchos afros un sueño de libertad y de construir un mundo mejor, más libre, sin esclavos de ningún color? Lo suponemos, pero no lo sabemos con certeza; no tenemos casi nada sobre sus proyectos, acerca del futuro que imaginaron, de la sociedad en que les hubiera gustado vivir. Poco sabemos, antes del siglo XIX tardío, de su opinión sobre esta tierra, sobre sus contemporáneos, sobre qué hubieran querido hacer si las cosas hubieran sido diferentes. Hay retazos, pequeños espacios que parecen mostrar algunos aspectos de esto: el varias veces citado Lino Suárez Peña escribió en sus memorias de ex esclavo criticando a sus propios hermanos: *"¿Por qué no*

imitásteis en bravura a tu hermano en infortunio, la indómita raza del Charrúa?" [para quienes] *morir mordiendo con feroz desdén el hierro del tirano era la base de todo su orgullo; para nada sirve una vida cuando se ve obligada a arrastrar cadenas".* El polo opuesto lo representan los afroargentinos aculturaldo del siglo XIX tardío que trataron por todos los caminos de ser parte integrante de la cultura blanca: hubo médicos, escribanos, militares, comerciantes, periodistas, escritores, poetas, músicos y artistas entre tantas actividades y profesiones; incluso algunos imaginaron que, lentamente, irían creciendo en poder e importancia, y hasta se llegó a pensar que uno de ellos llegara a ser presidente del país; a fin de cuentas había ya dos diputados: *"¿Tendréis horror de ver un negro sentado en el primer puesto de la república?, ¿y por qué, si fuese ilustrado como el mejor de vosotros, reto, sabio y digno como el mejor de vosotros?, ¿tan sólo porque la sangre de sus venas fue tostada por el sol de África en la frente de sus abuelos?, ¿tendréis horror de ver sentado en las bancas del Parlamento a un hombre de los que con insultante desdén llamáis mulato, tan sólo porque su frente no fuese del color de la vuestra? Si eso pensáis, yo me avergüenza de mi pueblo y lamento mi ignorancia?* [290]. Sin duda un hermoso alegato por la igualdad de los pocos que nos han quedado. A fin de cuentas lo peor que hizo Rivadavia en su vida fue tener color de piel oscura, lo que sus contemporáneos jamás le perdonaron. Hay literatura, poesía, diarios, música, bailes y libros escritos por afros que hay que revisar, volver a ellos una y otra vez a la búsqueda de eso que no se decía, que no se dejaba traslucir, ya que la idea imperante y mayoritaria era siempre integrarse, disfrazarse, desaparecer, mimetizarse con el blanco; la única opción era ser lo más parecido posible, o no ser. Y lo fueron.

Para terminar, la diáspora africana en América tuvo un sueño en común que comenzó a hacerse realidad en el siglo XIX, pero que también fracasó: el regreso a África, la fundación de Liberia -la tierra prometida- que hasta nombre de libertad tenía. Se trataba del gran proyecto iniciado por los

afroamericanos por todo el continente para regresar a África, pero a una África nueva, diferente de la que habían sido sacados. Muchos de ellos ya ni siquiera sabían de donde vinieron sus antepasados o qué idioma hablaron, y junto con los abolicionistas se gestó la idea de fundar una nueva nación en África en donde todos serían libres y felices. Y así nacieron nuevos sueños en muchos países: comenzaron a emigrar desde Brasil, Cuba, Estados Unidos, México... Viajaban a la Liberia recién fundada por el movimiento secesionista de los Estados Unidos[291], cuya capital se llamaría Monrovia como homenaje al presidente Monroe, o a las costas de Lagos y Ouidah los brasileros, jamaiquinos y cubanos[292], o a pueblos y aldeas de todo el continente[293]; era el sueño y destino final de muchos que también fracasó; la idea se propagó por el continente y todos miraron hacia allí con desesperación y en la espera del milagro que por fin los iba a redimir como civilización. Pero el mundo ya era otro y África también lo era: los negreros habían dejado en lugar al nuevo imperialismo colonial, y las historias de los emigrados son tanto o más patéticas que las que habían vivido aquí: *"regresaron (...) al país natal, querían volver a ver la aldea donde nacieron y reunirse con sus familiares. La mayoría fue muy desgraciada: sus familias habían sido dispersados por los cazadores de esclavos y las aldeas destruidas en las guerras tribales. No podían, además, alejarse de la costa por temor a ser hechos prisioneros y de nuevo vendidos como esclavos"* [294]. El día 23 de marzo de 1888 el diario *La Prensa* publicó la noticia de la formación de una sociedad en los Estados Unidos para adquirir tierras para colonizar en África, y se invitaba a gente de todo el continente; el periodista criticaba la idea como *"un ejemplo obstruccionista, antipático a la vista y al olfato y con marcada tendencia al Dolce far Niente"*, dejando claro lo que muchos pensaban; por el otro lado, el poeta afro Casildo Thompson, diez años antes, había escrito un largo poema (llamado *Canto al África*) sobre este deseo imaginario del retorno a la Tierra Prometida:

Hay una tierra virgen que fue cuna
por duelo o por fortuna
de una raza que es mártir por su historia
……..…….
se llama África ¡oíd África bella?
Es la cuna del negro: esa es la patria
Del eterno proscripto que la llora.
Porque viene ya el sol que África espera:
El sol que al oprimido y al esclavo
Una voz del profeta predijera,
El sol de la redención: son una obra.

Las diásporas, todas ellas, nunca tuvieron un final feliz. La gran diáspora africana en el continente aún no lo ha tenido; en la Argentina ni siquiera tiene la opción de llegar a tenerlo: simplemente, ya no existe.

X
NOTAS

1. Quesada 1998, pág. 79.
2. Rodríguez Molas 1962, pág. 167.
3. Molinari 1944, pág. 49.
4. Mayo 1986, pág. 98.
5. Romay 1949, pág. 68.
6. Johnson 1976.
7. Suárez Peña s/f, pág. 10.
8. Ingenieros 1957, pág. 29.
9. Fradkin 1993, pág. 57.
10. Goldberg y Jany 1966, pág. 62.
11. Viñas 1982, pág. 66.
12. Rotker 1999, pág. 208.
13. Rotker 1999, pág. 115.
14. Maura 1993.
15. Torre Revello 1927/28.
16. Ensink 1990, pág. 380.
17. Rodríguez Molas 1958, pág. 58.
18. Fradkin 1993.
19. Lanuza 1946, pág. 167.

20. Sandoval 1984, pág. 144.
21. Sempat Assadourian 1965, pág. 6 y 13.
22. Cané 1963.
23. Cané 1963.
24. Mitre 1950, pág. 26.
25. Sarmiento 1915, pág. 123.
26. Quesada 1998, pág. 88.
27. Quesada 1998, pág. 93.
28. Wilde 1968, pág. 152.
29. Rodríguez Molas 1962, pág.162.
30. Taullard 1927, pág. 355.
31. Schiaffino 1933, pág. 26.
32. Rossi, 1958, pág. 51.
33. Canals Frau 1956, pág. 3.
34. *Revista de la Junta de Estudios Históricos* (RJEH) 1970.
35. Lanuza 1946, pág. 7.
36. Ortiz Oderigo, 1974.
37. Gesualdo 1982, pág. 33.
38. Torre Revello 1932, 1934, 1958.
39. Torre Revello 1927/8.
40. Torre Revello 1970.
41. Rodríguez Molas 1956, 1959, 1961.
42. Ortíz Oderigo 1974, pág. 27.
43. Kordon 1968.
44. Rout 1976.
45. Gesualdo 1982.
46. Llanes 1969.
47. Puccia 1975.
48. *Todo es Historia* N° 393, abril 2000.

49. Goldberg y Jany 1966.
50. Goldberg 1997.
51. Goldberg 1997.
52. Golberg y Mallo 1994.
53. Levaggi 1973.
54. Mallo 1991.
55. Mayo 1986.
56. Goldberg 1995.
57. Rosal 1988.
58. Seoane 1983.
59. Rosal 1982.
60. Morrone 1995, Andrews 1989.
61. Seguier 1985.
62. Rosal 1996.
63. Rosal 1988.
64. Johnson 1976.
65. Mayo 1993, pág. 11.
66. Clementi 1974.
67. González Arzac 1974.
68. Rodríguez Molas 1957.
69. Pistone 1997.
70. Gresores 1998, Birocco 2000.
71. Mari 1998.
72. Igareta 1998.
73. Massini 1961, 1962; Sempat Assadourian 1965; Celton 1993.
74. Fernández 1994, Page 2000, de la Cerda y Villaroel 2000.
75. Albores, Mayo y Sweeny 1994.
76. Mata 1994.
77. Mayo, Albores y Sweeny 1982.

78. Andrews 1980, 1989.
79. Picotti 1998.
80. Uya 1989.
81. De Larguía 1937.
82. Serrano 1934.
83. Furlong 1935.
84. Outes 1935.
85. De Aparicio 1937, pág. 8.
86. Ídem.
87. De Aparicio 1937, pág. 18.
88. Frenguelli 1937.
89. Frenguelli 1937, pág. 62.
90. Carbajal 1938, pág. 219.
91. Serrano 1955.
92. González 1938, pág. 427.
93. Socorsso Volpe, comunicación personal 1996.
94. Schávelzon 1997.
95. Zapata Gollán 1987.
96. Thompson 1983, Thompson y Cornet 1984.
97. Burrison 1978, 1983.
98. Burrison 1983, pág. 343.
99. Klein 1986, pág. 108.
100. Klein 1986, pág. 110.
101. Torre Revello, 1970.
102. Morner 1962 y 1981.
103. Goldberg 1995 y 1998.
104. Concolorcovo 1942.
105. Page 2000.
106. Ortiz Oderigo 1982; García Belsunce 1976.

107. Studer 1958.
108. Torre Revello 1970.
109. Lanuza 1946.
110. Lanuza 1946, Kordon 1938.
111. Rodríguez Molas 1958, pág. 107.
112. Lanuza 1946, pág. 112.
113. Suárez Peña s/f, pág. 11.
114. Vlach 1990, Jamieson 1995.
115. Rodríguez Molas 1961, pág. 118.
116. Ortiz Oderigo 1974, pág. 50.
117. Andrews 1989, pág. 168.
118. Citado en Andrews 1989, pág. 193.
119. D´Orbigny 1998, vol. I, pág. 74.
120. Booker 1971, pág. 26.
121. Ferguson 1992.
122. Montoya 1985, pág. 306.
123. Quesada 1998, pág. 86.
124. Hudson 1979, pág. 69.
125. Wilde 1968, pág. 127.
126. D´Orbigny 1998, vol. I, pág. 44.
127. Wilde 1968, pág. 127.
128. Hudson 1979, pág. 112.
129. Wilde 1968, pág. 126.
130. Quesada 1998, pág. 86.
131. Gallardo s/f, págs. 9-10.
132. Quesada 1998, pág. 88.
133. Schiaffino 1933, pág. 275.
134. Taullard 1927, pág. 355.
135. Rodríguez Molas 1961, pág. 115.

136. Rossi 1958, pág. 75.
137. Rossi 1958, págs. 70-71.
138. Ingenieros 1920.
139. Quesada 1998, pág. 87.
140. Wilde 1968, pág. 122.
141. Rossi 1958, pág. 79.
142. Ortiz Oderigo 1974, 1980.
143. Gesualdo 1982, pág. 35.
144. Rodríguez Molas 1961, pág. 116.
145. Benarós 1970.
146. Rodríguez Molas 1961, pág. 109.
147. Schávelzon 1994.
148. Rosal 1988.
149. Mallo 1997.
150. Goldberg 1995, pág. 93.
151. Romay 1949, pág. 65.
152. Volúmen VI, págs. 343-357.
153. Rosal 1982, pág. 376.
154. Acuerdos del Cabildo 1938, vol. 3 N° 8, pág. 628.
155. Rosal 1982, pág. 379.
156. Ídem.
157. Romay 1949, pág. 63.
158. Del Pino 1987.
159. Casella 1991.
160. Fresco 1987.
161. Schávelzon y Romas 1991.
162. Fresco 1991.
163. Obligado 1903, pág. 308.
164. Luzián 1953.

165. Carre y García 1998; De Isusi 1953, pág. 37.
166. Molinari 1944, pág. 48.
167. Rosal 1988.
168. La Rosa Corzo 1988.
169. Calmón 1937.
170. Studer 1958, cuadro V.
171. Peña 1910, pág. 52.
172. Luqui Lagleyze 1979, pág. 67.
173. Schávelzon y Silveira 1999.
174. Llanes 1969.
175. Vidal 1820, pág. 65.
176. Gesualdo 1982, pág. 28.
177. Llanes 1969, pág. 17, Hanon 2000, págs. 371-372.
178. Lafuente Machain 1946, pág. 137.
179. Lanuza 1946, pág. 49.
180. Del Carril 1988, pág. 21.
181. Puccia 1975, págs. 25-26.
182. Furlong 1944, vol. I, pág. 75.
183. De Ridder 2000.
184. De Paula 1984.
185. Ídem.
186. De Paula 1984.
187. Bilbao 1934, pág. 433.
188. Millé 1955, vol. II, págs. 261, 165 y 168; Udaondo 1945, pág. 129.
189. Lanuza 1946, pág. 10.
190. Goldberg 1976 y 1997.
191. Lafuente Machaín 1946, pág. 158.
192. Onega y Curbelo 1998, Curbelo, comunicación personal 2000.
193. De María 1976, pág. 263-5, y Araujo 1900.

194. Carlos Ceruti comunicación personal 2001; Sors 1981, pág. 53; Pérez Colman 1930, pág. 119 y 1946, págs. 311-313.
195. Page 2000; De la Cerda y Villaroel 1999.
196. Comunicación personal de María T. Carrara y Marta Bonofiglio; Bonofiglio y Carrara 2003, págs. 713-717.
197. Funari 1993, 1995, 1996, 1999.
198. Orser y Funari 1992, Orser 1995, 1997.
199. Deagan 1995, pág. 347.
200. Handler 1995, 1996.
201. Goucher 2001.
202. Handler, 1983; Handler, Lange y Orser 1979.
203. García Arévalo 1978.
204. Solís Magaña 2000.
205. Matthewson 1972.
206. Handler 1996.
207. Petersen, Watters y Nicholson 1999.
208. Lotfeld 1996.
209. Heaviser 1999.
210. Handler 1995, 1996.
211. Curbelo, comunicación personal 2000, y Nelsys Fusco, comunicación personal 1996.
212. Marta Bonofiglio, comunicación personal 1999.
213. Zarankin 1995.
214. Seró Mantero 1996.
215. Schávelzon 1999.
216. Schávelzon y Malbrán 1997, informes inéditos de excavación.
217. Ramos 1998.
218. Marcelo Weissel, comunicación personal 1996.
219. Quesada 1998, pág. 86.

220. Seijo 1951, fig.42.
221. Schávelzon 1997.
222. Handler, Lange y Orser 1979.
223. Handler 1983.
224. García Arévalo 1978.
225. Handler 1996.
226. Orser 1996.
227. Schávelzon 1997.
228. Fontana Company 1935.
229. Schmitz, comunicación personal 1993.
230. Gancedo 1973, lam. 3.
231. Heite 1994, Wood 1999.
232. Porro, Astiz y Róspide 1982, pág. 211.
233. D´Orbigny 1998, pág. 476.
234. Wilde 1968, pág. 127.
235. Juan I. Mújica, comunicación personal 1998.
236. Susana Colaso, comunicación personal 1998.
237. M. T. Carrara y N. De Grandis, comunicación personal 1998.
238. Rossi 1958, pág. 68.
239. Tesseire 1927.
240. Suárez Peña s/f, pág. 10.
241. Stine 1996.
242. Zapata Gollán 1988, pág. 72.
243. Rossi 1958, pág. 76.
244. Rodríguez Molas 1961, pág. 110.
245. Schávelzon 1991, 1999.
246. Ferguson 1992.
247. Klingelhofer 1987; Young 1997.
248. Ortiz Oderigo 1974, pág. 32.

249. Schávelzon y Silveira 1999.
250. Zapata Gollán 1988, Eyo y Wilket 1980, pág. 70.
251. Schávelzon 1987.
252. Otto 1984.
253. Ramos 1998.
254. Wilkie 1996.
255. Schávelzon 1997.
256. Klingelhofer 1987.
257. Waltters 1994.
258. Schávelzon 1997.
259. Ferguson 1992, pág. 111; Wilkie y Farnsworth 2001, pág. 310; Franklin 1996.
260. Verónica Aldazábal, comunicación personal 1998.
261. Schávelzon 1991.
262. Outes 1909.
263. Un resumen para los Estados Unidos puede verse en Henry 1992, para el Caribe en Petersen, Watters y Nicholson 1999.
264. Schávelzon 1999.
265. Julio Luqui Lagleyze, comunicación personal 2000.
266. Morner 1962.
267. Albes 1996.
268. Clementi 1974, Mallo 1991.
269. Crespi 1997.
270. Andrews 1989.
271. González Arzac 1974, pág. 61.
272. Massini Correas 1961.
273. Mallo 1991, Andrews 1989, pág. 68.
274. Sarmiento 1915, pág. 118.
275. Segundo Censo Nacional 1898, pág. 48.

276. Goldberg 1997, 2000; Goldberg y Mallo 1992.
277. Molinari 1944.
278. Morner 1981.
279. Mayo 1986, Birocco 2000.
280. Goldberg 1998, pág. 88; 1994.
281. Goldberg 1997.
282. Andrews 1989, pág. 60; Birocco 2000, pág. 50.
283. Mallo 1991.
284. Goldberg y Mallo 1994, pág. 54.
285. Morrone 1995, pág. 108.
286. Birocco 1998, pág. 10.
287. Goldberg y Mallo 1994, pág. 20.
288. Andrews 1989, pág. 113.
289. Alberdi 1952, pág. 38.
290. Rodríguez Molas 1962, pág. 168.
291. Moses 1998.
292. Pérez de la Riva 1976.
293. Uya 1989.
294. Pérez de la Riva 1976, pág. 147.

XI
BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografía sólo cita los trabajos referidos en forma directa en el texto. Se han evitado expresamente los estudios sobre la población afro de los países vecinos, salvo cuando son citados, ya que la enumeración sería tan amplia que es imposible siquiera hacerla, más aún la del resto de América latina o de escala internacional.

AGOSTINI, CAMILLA, 1997, "Cachimbos de escravos e a reconstruçao de identidade africana no Rio de Janeiro, seculo XIX"; proyecto de tesis, Universidad Estacio de Sa, Faculdade de Arqueología.

ALBERDI, JUAN BAUTISTA, 1952, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*, Kapelusz, Buenos Aires.

ALBES, FRANCISCO DAS NEVES, 1996, "A boliçao da escravadura negra no America Latina: desembolvimento, modalidades e herenças", *Aspectos de escrividao na America Espanhola*, pp. 27-34, Pontificia Universidade Catolica de Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ALBORES, OSCAR; MAYO, CARLOS Y JUDITH SWEENY, 1994, "Esclavos y conchabados en la estancia de Santa Catalina, Córdoba 1764-1771", *La historia agraria del interior*, pp. 17-51, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

ANDREWS, GEORGE REID, 1979, "The Afro - Argentine officers of Buenos Aires province 1800 - 1860", *Journal of Negro History*, vol. 64, pp. 85-100.

- 1979, "Race versus class association: the Afro-Argentines of Buenos Aires (1850-1900)", *Journal of Negro History,* vol. 64, pp. 19-39.

- 1980, *The Afro – Argentines of Buenos Aires 1800-1900*, the University of Wisconsin Press, Madison.

- 1989, *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

APARICIO, FRANCISCO DE, 1937, "Excavaciones en los paraderos del Arroyo de Leyes", *Relaciones*, vol. I, pp. 7-19, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

ARAUJO, ORESTES, 1900, *Diccionario geográfico del Uruguay*, Imprenta de Dornaleches y Reyes, Montevideo.

BANCO VÉLOX, 1999, *Prilidiano Pueyrredón*, Banco Vélox, Buenos Aires.

BATRES SERRAT, ALBERTO, 1999, *Glosario de afronegrismos uruguayos*, Ediciones Afro-El Galeón, Montevideo.

BENARÓS, LEÓN, 1970, "Negros en Buenos Aires", *Todo es Historia* N°40, pp. 24-25, Buenos Aires.
- 1970, "Oficios de negros en el antiguo Buenos Aires", *Todo es Historia*, N° 34, pp. 31, Buenos Aires.

BILBAO, MANUEL, 1934, *Tradiciones y recuerdos de Buenos Aires*, Talleres Gráficos Ferrari, Buenos Aires.

BINAYÁN CARMONA, NARCISO, 1980, "Pasado y permanencia de la negritud", *Todo es Historia*, N° 162, pp. 66-72, Buenos Aires.

BIROCCO, CARLOS M., 1998, "Población de origen africano en el Morón criollo 1778-1850", *Revista de Historia Bonaerense*, N°16, pp. 9-12, Morón.
- 2000, "Vínculos entre estancieros, esclavos y migrantes en las estancias bonaerenses del siglo XVIII", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 21, pp.48-51, Morón.

BLOMBERG, HÉCTOR PEDRO, 1934, *Cancionero federal: los poetas de la tiranía*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires.

BONOFIGLIO, MARTA Y CARRARA, MARIA T., 2003, "Estudio integral de la ranchería de la Estancia Jesuita de Santa Catalina, Córdoba", *Arqueología histórica argentina*, pp. 713-718, Corregidor, Buenos Aires.

BOOKER, WASHINGTON T., 1971, *Yo fui esclavo*, Fabril, Buenos Aires.

BOUSQUET, MANUEL A., 1936, " Habla para *El Pueblo*", 29 de julio, *El Pueblo*, pág. 5, Buenos Aires.

- 1936, "Investigaciones arqueológicas en el Arroyo de Leyes", *Revista Geográfica Americana*, vol. VIII, pp. 161-174, Buenos Aires.

BURRISON, JOHN A., 1978, "Afro-American Folk Pottery in the South", *Southern Folklore Quarterly*, vol. 42, pp. 175-199.
- 1983, ídem, en William Ferris, editor, *Afro American Folk Art and Crafts*, pp. 332-350, University Press of Mississipi, Jackson.

CALMON, PEDRO, 1937, "Don Francisco de Vitoria, el padre del comercio argentino-brasileño", *II Congreso Internacional de Historia de América*, vol. III, pp. 109-112, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

CANALS FRAU, SALVADOR, 1956, "Los negros en la etnogénesis argentina", *Revista de Educación*, N° 7, pp. 1-35, Rosario.

CANÉ, MIGUEL, 1963, *En viaje*, EUDEBA, Buenos Aires.

CARÁMBULA, RUBÉN, 1952, *Negro y tambor. Poemas, pregones, danzas y leyendas sobre el folklore afrorioplatense. Melodías y anotaciones rítmicas del autor. Ensayo literario sobre el candombe*, edición del autor, Buenos Aires.

CARBAJAL, RAÚL, 1936, "Últimos hallazgos arqueológicos del Arroyo de Leyes", *La Inmaculada Concepción*, vol. X, N° 117, pp. 7-12, Santa Fe.
- 1938, "La alfarería del Arroyo de Leyes", en *Entre los mocobíes de Santa Fe*, pp. 213-227, S. de Amorrortu e Hijos, Buenos Aires.

CARO FIGUEROA, GREGORIO, 1986, "El mulato como insulto", *Todo es Historia*, N° 382, pp. 64-67, Buenos Aires.

CARRÉ, ANA MARÍA Y GARCÍA, LÍA, 1998, "Capilla de los Negros de Chascomús, algunas cuestiones en torno a su resignificación", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 16, pp. 59-62, Morón.

CASELLO DE CALDERÓN, ELSA, 1991, "Palermo de San Benito", *Buenos Aires nos cuenta*, N° 20, pp. 18-63, Buenos Aires.

CELTON, DORA, 1993, "Fecundidad de las esclavas en la Córdoba colonial", *Revista de la Junta Provincial de Historia*, pp. 29-35, Córdoba.

CLEMENTI, HEBE, 1998, "El Retiro como vestigio y como memoria" y "El nombre del Retiro", Retiro: testigo de la diversidad, pp. 11-26, Instituto Histórico, Buenos Aires.

- 1974, *La abolición de la esclavitud en Norteamérica*, La Pléyade, Buenos Aires.

- 1974, *La abolición de la esclavitud en América latina*, La Pléyade, Buenos Aires.

COMBES, JOHN D., 1972, "Ethnography, Archaeology and Burial Practices among Coastal South Carolina Blacks", *The Conference in Historic Site Archaeology Papers*, vol. VII, pp. 56-61.

CORIA, JUAN CARLOS, 1997, *Pasado y presente de los negro en Buenos Aires*, Julio A. Roca, Buenos Aires.

CRESPI, LILIANA, 1997, "El dilema de los esclavos después de la Revolución de Mayo: un caso de rebelión de negros", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 16, pp. 25-26, Morón.

- 2000, "Contrabando de esclavos en el puerto de Buenos Aires durante el siglo XVII: complicidad de los funcionarios reales", *Desmemoria*, N° 26, pp. 153-159, Buenos Aires.

CRISTÓFORI, ALEJANDRO, 1988, "El tráfico esclavista: puja de intereses en torno a un tema crucial", *II Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, pp. 153-159, Buenos Aires.

CÚNEO, DARDO, 1959, "Aspectos económicos de la historia argentina, II", *Cuadernos Americanos*, vol. XVIII, N° 2, pp. 145-165, México.

CURTIN, PHILIP D., 1969, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, University of Wisconsin Press, Madison.

DAIREAUX, GODOFREDO, 1916, *Recuerdos de un hacendado*, Biblioteca La Nación, Buenos Aires.

DE ESTRADA, MARCOS, 1979, *Argentinos de origen africano: 34 biografías*, EUDEBA, Buenos Aires.

DE GANDÍA, ENRIQUE, 1930, *Del origen de los nombres y apellidos*, La Facultad, Buenos Aires.

DE ISUSI, ALEJANDRO, 1935, *La capilla de los Negros, una estampa de Chascomús*, Editorial del Lago, Chascomús.

DE LA CERDA, JEANETTE Y VILLAROEL, LUIS, 1999, *Los negros esclavos de Alta Gracia*, Ediciones del Copista, Córdoba.

DE MARÍA, ISIDORO, 1976, *Montevideo antiguo, tradiciones y recuerdos*, 2 vols., Biblioteca Artigas, Montevideo.

DE PAULA, ALBERTO, 1984, "Aspectos arquitectónicos del Colegio, sus anexos y establecimientos auxiliares", en *Manzana de las Luces, Colegio Grande de San Ignacio 1617-1767*, pp. 81-153, Instituto de Investigaciones Históricas de la Manzana de las Luces, Buenos Aires.

DE RIDDER, MAUD, 2000, "De cuando en Buenos Aires se remataban negros", *Todo es Historia*, N° 393, pp. 8-19, Buenos Aires.

DEAGEN, KATHLEEN, 1995, *Puerto Real, the Archaeology of a Sixteenth – Century Spanish Twon in Hispaniola*, Florida Museum of Natural History, Gainsville.

DEL CARRIL, BONIFACIO, 1988, *La Plaza San Martín, 300 años de vida e historia*, Emecé, Buenos Aires.

DEL CARRIL, BONIFACIO Y AGUIRRE SARAVIA, Anibal, 1982, *Iconografía de Buenos Aires, la ciudad de Garay hasta 1852*, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

DEL PINO, DIEGO, 1987, "La virgencita de los Cueli en el antiguo Palermo y otros aportes", *La Gaceta de Palermo*, N° 12, pp. 29-30, Buenos Aires.

DIAZ, CÉSAR L., 1988, "Los negros porteños también hicieron periodismo", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 16, pp. 13-15, Morón.

DIFRIERI, HORACIO A., 1981, *Atlas de Buenos Aires*, 2 vols., Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

D´ORBIGNY, Alcide, 1998, *Viaje por la América meridional*, Emecé, Buenos Aires.

ECHEVERRÍA, ESTEBAN, 1965, *La cautiva* y *El matadero*, Kapelusz, Buenos Aires.

ENSINK, OSCAR LUIS, 1990, *Propios y arbitrios del Cabildo de Buenos Aires 1580-1821*, Monografías Economía 5to. Centenario, Madrid.

EVERETT, SUSANNE, 1996, *History of Slavery*, Chartwell Books, Edison.

EYO, EKPO Y WILKET, FRANK, 1980, *Treasures of ancient Nigeria*, Alfred A. Knopf, Nueva York.

FERGUSON, LELAND, 1992, *Uncommon Ground: archaeology and early African America 1650-1800*, Smithsonian Institution Press, Washington.

FERNÁNDEZ, ÁNGELA, 1994, "La población esclava de la estancia jesuítica de Alta Gracia, Córdoba 1767-1771", *La historia agraria del interior*, pp. 52-64, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

FONTANA COMPANY, MARIO A., 1935, *Una pipa de cerámica prehispánica con decoración grabada del Uruguay*, III Congreso Internacional de Historia y Geografía de América, Montevideo.

FORD, JORGE MIGUEL, 1889, *Beneméritos de mi estirpe*, Tipografía Escuela de Artes y Oficios, La Plata.

FRADKIN, RAUL, 1992/3, *La historia agraria del Río de la Plata colonial: los establecimientos productivos*, 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

FRANKLIN, MARÍA, 1996, "Early black spirituality and the cultural strategy of protective symbolism: evidence from art and archaeology", *African impact on the material culture of the Americas*, s/pag., The Museum of Early South Decorative Arts, Salem.

FRENGUELLI, JOAQUÍN, 1935, "Las falsificaciones del Arroyo de Leyes", El Litoral, 31 de marzo, Santa Fe.

-1937, *Falsificaciones de alfarerías indígeneas en Arroyo de Leyes, Santa Fe*, Notas del Museo de La Plata, Antropología N°5, La Plata.

FRESCO, CARLOS, 1987, "La primera morada de Rosas en Palermo", *La Gaceta de Palermo*, N° 8, pp. 7-17, Buenos Aires.

- 1991, "El pintor del cuadro de la capilla de Palermo de San Benito, Carlos G. Uhl", *La Gaceta de Palermo*, N° 27, Buenos Aires.

FRIGERIO, JOSÉ O., 1988, "Con sangre de negros se edificó nuestra independencia", *Todo es Historia*, N° 250, pp. 48-69, Buenos Aires.

FUNARI, PEDRO PAULO, 1993, "A arqueología e a cultura africana nas americas", *Estudos Iberoamericanos*, vol. XVII, N° 2, pp. 61-71, Porto Alegre.

- 1995, "The Archaeology of Palmares and its contribution to the understanding of African-American culture", *Historial Archaeology in Latin America*, vol. 7, pp. 1-41, Columbia.
- 1996, "A arquelogía de Palmares: sua contribuçao para o conhocimiento da historia da cultura afroamericana", *Liberdade por un fio, historia dos quilombos no Brasil*, pp. 26-51, Companhia das Letras, São Paulo.
- 1996, "Novas perspectivas abertas pela arqueologia na Serra da Brriga", *Negras Imagens*, pp. 139-230, Editora Universidades de São Paulo.
- 1999, "Maron, race and gender: Palmares material culture and social relations in a runaway settlement", *Historical Archaeology: Back from the Edge*, Routledge, Londres.
- 1999, "Etnicidad, identidad y cultura material; un estudio del cimarrón Palmares, Brasil, siglo XVII", *Sed non saciata*, pp. 77-96, Tridente, Buenos Aires.

FURLONG, GUILLERMO, 1935, "Alfarería mocobí", *El Salvador*, N° 104, pp. 21-22, Buenos Aires.
- 1944, *Historia del Colegio del Salvador y sus irradiaciones culturales*, 3 vols., Universidad de El Salvador, Buenos Aires.

GALLARDO, G., 1964, "Negros y boleadoras", *Historia*, vol. 37, pp.

GALLARDO, JORGE EMILIO, s/f., *Indígenas y afroargentinos en el sentir de Mitre*, Idea Viva, Buenos Aires.
- S/f., *Bibliografía afroargentina*, Idea Viva, Buenos Aires.

GANCEDO, OMAR A., 1973, "Descripción de las pipas de fumar tehuelches de la colección Francisco P. Moreno y Estanislao Zeballos", *Revista del Museo de La Plata*, vol. VIII, pp. 47-71, La Plata.

GARAVAGLIA, JUAN CARLOS, 1999, "Ámbitos, vínculos, cuerpos: la campaña bonaerense de vieja civilización", *Historia de la vida privada en la Argentina*, vol. I, pp. 55-83, Taurus, Buenos Aires.

GARCÍA ARÉVALO, MANUEL, 1978, "La arqueología indo-hispano en Santo Domingo", *Unidades y variedades, homenaje a J. M. Cruxent*, pp. 77-127, Centro de Estudios Avanzados, Caracas.

GARCÍA BELSUNCE, HORACIO, 1976, *Buenos Aires 1800-1830 (I): su gente*. Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.

GARCÍA, JUAN AGUSTÍN, 1955, *La ciudad indiana, Buenos Aires desde 1600 hasta mediados del siglo XVIII*, Ediciones Zamora, Buenos Aires.

GARMAN, JAMES C., 1994, "Viewing the Color Line through the Material Culture of Death", *Historical Archaeology*, vol. 28, N° 3, pp. 74-93

GESUALDO, VICENTE, 1982, "Los negros en Buenos Aires y el interior", *Historia*, N°5, pp. 26-49, Buenos Aires.

GOLDBERG, MARTA, 1994, "Mujer negra rioplatense", *La mitad del país: la mujer en la sociedad argentina*, pp. 67-95, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

- 1995, "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires 1810-1840", *Desarrollo Económico*, vol. 16, N°61, pp. 75-99, Buenos Aires.

- 1995, "Los negros en Buenos Aires", *Presencia africana en Sudamérica*, pp. 529-608, CONACULTA, México.

- 1997, "Negras y mulatas de Buenos Aires 1750-1880", Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología, vol. I, pp. 415-420, La Plata.
- 1998, "Las afroporteñas 1750-1880", Revista de Historia Bonaerense, N° 16, pp. 4-17, Morón.
- 2000, "Nuestros negros: ¿desaparecidos o ignorados?, *Todo es Historia*, N° 393, pp. 24-37, Buenos Aires.
- 2000, "Las afroargentinas 1720-1880", *Historia de las mujeres en la Argentina*, vol. I, pp. 67-86, Taurus, Buenos Aires.

GOLDBERG, MARTA Y JANY, LAURA, 1966, "Algunos problemas referentes a la situación de los esclavos en el Río de la Plata", *IV Congreso Internacional de Historia de América*, vol. VI, pp. 61-75, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

GOLDBERG, MARTA Y MALLO, SILVIA C., 1994, "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia 1750-1850", *Temas de Asia y África*, vol.2, pp. 15-69, Buenos Aires.

GONZÁLEZ, ALBERTO REX, 1980, *Arte precolombino de la Argentina*, Filmediciones Valero, Buenos Aires.

GONZÁLEZ ARZAC, ALBERTO, 1974, *Abolición de la esclavitud en el Río de la Plata*, s/datos, Buenos Aires.

GOUCHER, CANDICE, 2001, "Adrican-Caribbean metal technology: forgue cultural survivals in the Atlantic world", *African Sites Archaeology in the Caribbean*, Jay B. Heaviser, editor, pp. 143-156.

GRESORES, GABRIELA, 1998, "Negros, mulatos y pardos en la Magdalena colonial", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 16, pp. 37-40, Morón.

GROUSSAC, PAUL, 1943, *Santiago de Liniers*, Estrada, Buenos Aires.

GUILLOT, CARLOS F., 1961, *Negros rebeldes y negros cimarrones*, Fariña, Buenos Aires.

GUMS, BONIE L., 1998, *The archaeology of African-American neighborhood in Mobile, Alabama*, University of South Alabama, Mobile.

GUNDAKER, GREY, 1999, *Signs of Diaspora, Diaspora of signs: literacies, civilization and vernacular practice in African America*, Oxford, University Press, Oxford.

HANDLER, JEROME S., 1983, "An African pipe from a slave cementery in Barbados, West Indies", *The Archaeology of Clay Tobacco Pipe*, P. Davey, editor, vol. VIII, BAR International Series, Londres.

- 1995, "Determining African birth from skeletal remains: a note on tooth mutilation", *Historical Archaeology*, vol. 28, N° 3, pp. 113-119.

- 1996, "A prone vurial from a plantation slave cementery in Barbados, West Indies: possible evidence for an African-type witch or other negatively viewed person", *Historical Archaeology*, vol. 3, pp. 76-86.

HANDLER, JEROME; LANGE, FREDERICK W.; ORSER, CHARLES E., 1979, "Carmelian beads in necklaces from a slave cementery in Barbados, West Indies", *Ornament*, vol. 4, N°2, pp. 37-40.

HANON, MAXIME, 2001, *Buenos Aires desde las quintas de Retiro a la Recoleta 1580-1890*, Ediciones del Jagüel, Buenos Aires.

HEAVISER, JAY B., editor, 1999, *African Sites Archaeology in the Caribbean*, Markus Wiener Publishers, Princeton.

HAUSER, MARK Y ARMSTRONG, DOUGLAS V., 1999, "Embedded indentities: piecing together relationships through compositional analisys of low-fired earthenwares", en Heaviser, editor, pp. 65-93.

HEAT, BARBARA J., 2002, "Yabbas, monkeys, jugs and jars: an historical context for African-Caribbean in St. Esutatius", *African Sites Archaeology in the Caribbean*, Jay B. Heaviser, editor, pp. 196-220.

HEAT, BARBARA Y BENNETT, AMBER, 2000, "The little spots allow´d them: the archaeological study of Afro-american yards", *Historical Archaeology*, vol. 34, N°2, pp. 38-55.

HEITE, EDWARD F., 2000, "The two clay pipe traditions", *Newsletter of the Society for Clay Pipe Research*, vo.. 42, pp. 12-27.

HENRY, SUSAN L., 1992, *Physical, Spatial and Temporal Dimensions of Colono Ware in the Chesapeake 1600-1800*, Volumenes de Historical Archaeology, N° XXIII, Columbia.

HINCHCLIFF, WOODBINE T., 1977, *Viaje al Plata en 1861*, Hachette, Buenos Aires.

HUDSON, GUILLERMO ENRIQUE, 1979, *Allá lejos y hace tiempo (1918)*, Kapelusz, Buenos Aires.

IGARETA, ANA, 1966, *Presencia africana en Quilmes*, Proyecto Arqueológico Quilmes, Quilmes.

INGENIEROS, JOSÉ, 1920, *La locura en la Argentina*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
- 1957, *Sociología argentina (1901/7)*, Elmer, Buenos Aires.

ISOLA, EMA, 1975, *La esclavitud en el Uruguay*, Comisiones Nacionales de Homenaje a los Hechos Históricos de 1825, Montevideo.

JAMIESON, ROSS W., 1995, "Material culture and social death: African-American burial practices", *Historical Archaeology*, vol. 29, N° 24, pp. 39-58.

JOHNSON, LYMAN, 1976, "La manumisión de esclavos en Buenos Aires durante el virreinato", *Desarrollo Económico*, vol. 16, N° 63, pp. 331-348, Buenos Aires.
- 1978, "La manumisión en Buenos Aires colonial: un análisis ampliado", *Desarrollo Económico*, vol. 17, pp. 637-646, Buenos Aires.

KLEIN, HERBERT S., 1986, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza, Madrid.

KLINGELHOFER, ERIC, 1987, "Aspects of early afroamerican material culture: artifacts from the slave quarters at Garrison Plantation, Maryland", *Historical Archaeology*, vol. 21, N° 2, pp. 112-119.

KORDON, BERNARDO, 1938, *Candombe, contribución al estudio de la raza negra en el Río de la Plata*, Continente, Buenos Aires.

- 1968, "La raza negra en el Río de la Plata", *Todo es Historia*, suplemento N° 7, Buenos Aires.

LA ROSA CORZO, GABINO, 1988, "Sobre marcas de esclavos en Cuba", *Boletín del Hombre Dominicano*, N° 21, pp. 59-67, Santo Domingo.

LAFUENTE MACHAIN, RICARDO, 1946, *Buenos Aires en el siglo XVIII*, Municipalidad de la Capital, Buenos Aires.

LANUZA, JOSÉ LUIS, 1946, *Morenada*, Emecé, Buenos Aires.

LARGUÍA DE CROUZEILLES, AMELIA, 1995, "Algunos datos arqueológicos sobre paraderos indígenas en la provincia de Santa Fe", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo CXVIII, pp. 3-8, Buenos Aires.

- 1996, "Datos arqueológicos sobre paraderos indígenas de Santa Fe", *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo CXXII, pp. 326-334, Buenos Aires

LEONE, MARK P. Y POTTER, PARKER B., 1989, *The recovey of meaning: historial archaeology in the eastern United States*, Smithsonian Institution, Washington.

LEVAGGI, ABELARDO, 1973, "La condición jurídica del esclavo en la época hispánica", *Revista de Historia del Derecho* (separata), Buenos Aires.

LEVENE, RICARDO, 1952, "Los primeros antecedentes de la esclavitud en Buenos Aires", *I Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires*, pp. 201-205, Archivo Histórico de la Provincia, La Plata.

LITTLE, BARBARA, 1988, "Craft and culture change in the XVIIIth. Century Chesapeake", *The recovey of meaning*, pp. 263-292, Smithsonian Institution, Whashington.

LOHOURCADE, ALICIA, 1987, *La comunidad negra de Chascomús y su reliquia*, Museo Pampeano, Chascomús.

LÓPEZ, LUCIO VICENTE, 1984, *La gran aldea*, Abril, 2 tomos, Buenos Aires.

LORENZ, FEDERICO G., 2000, "El ojo del viajero: Miguel Cané en las Antillas", *Todo es Historia*, N° 394, pp. 40-41, Buenos Aires.

LOTFELD, THOMAS C., 1996, "Ceramic evidence of creolization in Barbados", *African impact on the material culture of the Americas*, Museum of Early South Decorative Arts, Salem.

LUQUI LAGLEYZE, JULIO A., 1979, "Los verdaderos propietarios de la Aduana Vieja: la Casa del Asiento", *Boletín del Instituto Histórico*, N° 1, pp. 63-69, Buenos Aires.

LUZIÁN, JUAN, 1953, Comarca querida, Editorial del Lago, Chascomús.

- 1982, "La Capilla de los Negros", en *Todos los sueños: páginas de Chascomús*, pp. 80-87, Editorial del Lago, Chascomús.

LLANÉS, RICARDO, 1969, *Dos notas porteñas: la plaza y la manzana*, Cuadernos de Buenos Aires, vol. XXXIII, Buenos Aires.

MACGAFFEY, WYATT, 1990, *Art and healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman collection*, Folkens Museum-Ernografiska, Estocolmo.

MALLO, SILVIA, 1991, "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos", *Revista de Historia de América*, vol. 112, pp. 121-146, México.

- 1997, "Los afroporteños: del peculio al patrimonio y la propiedad", *XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, vol. I, pp. 434-439, La Plata.

MARI, MARÍA C., 1998, "Matrimonios de castas en el pago de Morón 1770-1793", *Revista de Historia Bonaerense*, N° 16, pp. 55-58, Morón.

MÁRMOL, JOSÉ, 1968, *Amalia*, Kapelusz, Buenos Aires.

MASSINI CORREAS, JOSÉ LUIS, 1958, *El régimen jurídico de la esclavitud negra en Hispanoamérica hasta 1900*, edición del autor, Mendoza.

- 1961, "La esclavitud negra en la República Argentina: época independiente", *Revista de la Junta de Estudios Históricos*, 2ª época, N°1, pp. 135-161, Mendoza.

- 1962, *La esclavitud negra en Mendoza*, Talleres D´Acurzzio, Mendoza.

MATTHEWSON, DUNCAN, 1972, "An introduction to 18th Century Folk Pottery in west african tradition", *Jamaica Journal*, vol. 6, pp. 54-56.

MAURA, JUAN F., 1993, "Esclavas españolas en el Nuevo Mundo: una nota histórica", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 2, N° 2, pp. 185-194.

MAYO, CARLOS A., 1986, "Iglesia y esclavitud en el Río de la Plata, el caso de la orden betlemita (1784-1822)", *Revista de Historia de América*, vol. 102, pp. 91-102, México.

- 1993, "Inmigración africana", *Temas de Asia y África*, N°2, pp. 11-13, Buenos Aires.

- 1994, "Mano de obra rural en las estancias jesuíticas del Colegio de Salta 1768-1770", *La historia agraria del interior*, pp. 79-101, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

MENDONÇA, SHEILA Y TAVARES, A.A., 1994, "O cemitero da praia de Manginhos: noticia sobre um sitio historico de Guaxindiba, RJ", Historical Archaelogy in Latin America, vol. 5, pp. 25-81, Columbia.

MILLE, ANDRÉS, 1955, El *Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*, edición del autor, 2 vols., Buenos Aires.

MITRE, BARTOLOMÉ, 1950, *Historia de Belgrano y la Independencia argentina*, Suelo Argentino, Buenos Aires.

MOLINARI, DIEGO LUIS, 1916, *Comercio de Indias: Consulado, comercio de negros y extranjeros*, Documentos para la Historia Argentina, vol. VII, Facultad de Filosofia y Letras, Buenos Aires.

- 1944, *La trata de negros: datos para su estudio en el Río de la Plata*, Facultad de Ciencias Económicas, Buenos Aires.

MONTOYA, ALFREDO JUAN, 1985, *Como evolucionó la ganadería en la época del Virreinato*, Plus Ultra, Buenos Aires.

MORENO, JOSÉ LUIS, 1965, "La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778", *Anuario de Estudios Históricos*, N° 8, pp. 151-170, Rosario.

MORNER, MAGNUS, 1962, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires.

- 1981, "Comprar o criar: fuentes alternativas de suministro de esclavos en las sociedades de plantaciones en el Nuevo Mundo", *Revista de Historia de América*, vol. 91, pp. 37-81, México.

MORRONE, FRANCISCO C., 1995, *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

MOSES, WILSON J., 1999, *Liberian Dreams: Back-to Africa Narrative from the 1850s*, The Pennsylvania State University, University Park.

MULLINS, PAUL, 1999, *Race and affluence: an archaeology of African-American and consumer culture*, Kluwer-Academic / Plenum Press, Nueva York.

OBLIGADO, PASTOR, 1903, *Tradiciones argentinas (1849)*, Montaner y Simon, Barcelona.

ORSER, CHARLES E., 1995, "Toward a global historical archaeoligy: an example from Brazil", *Historical Archaeology*, vol. 28, pp. 5-22.

- 1997, *A historical archaeology of the modern world*, Plenum Press, Nueva York.

ORSER, CHARLES Y FUNARI, PEDRO, 1992, "Pesquisa arqueológica inicada en Palmares", *Estudios Iberoamericanos*, vol. 18, pp. 53-69, Porto Alegre.

ORTIZ DE MARCO, ENRIQUE, 1969, "El negro en la formación étnica y sociocultural argentina", Boletín del Centro Naval, N° 680, pp. 363-381, Buenos Aires.

ORTIZ ODERIGO, NÉSTOR, 1974, *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*, Plus Ultra, Buenos Aires.

- 1980, "Las naciones africanas", *Todo es Historia*, N° 162, pp. 28-34, Buenos Aires.

- 1982, "Orígenes etnoculturales de los negros argentinos", *Historia*, N° 7, pp. 100-113, Buenos Aires.

OTTO, JOHN S., 1984, Cannon´s Point Plantation 1794-1860, Academic Press, Orlando.

OUTES, FÉLIX, 1909, "La cerámica chiriguana", Revista del Museo de La Plata, vol. XVI, tomo 3, pp. 131-136, La Plata.

- 1935, "Un hallazgo arqueológico sensacional", *La Nación*, 7 de julio, Buenos Aires.

- 1935, *El arte de los aborígenes de Santa Fe*, Amigos del Arte, Buenos Aires.

PAGE, CARLOS, 2000, *La estancia jesuítica de Alta Gracia*, Universidad de Córdoba, Córdoba.

PEÑA, ENRIQUE, 1910, *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, vol. III, Municipalidad de la Capital, Buenos Aires.

PÉREZ COLMAN, CÉSAR, 1930, *La parroquia y la ciudad de Paraná en su 2° Centenario*, Talleres Gráficos La Acción, Paraná.
1946, *Paraná 1810-1860, los primeros 50 años de vida nacional*, edición del autor, Paraná.

PÉREZ DE LA RIVA, JUAN, 1976, *Para la historia de las gentes sin historia*, Ariel, Barcelona.

PETERSEN, JAMES; WATTERS, DAVID Y DESMOND, NICHOLSON, 1999, "Continuity and syncretism in the Afro-Caribbean ceramic form the northern Lesser Antilles", *African Sites Archaeology in the Caribbean*, Jay B. Haviser, editor, pp. 157-195.

PICOTTI, DINA V., 1998, *La presencia africana en nuestra identidad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

PIMENTEL, MARÍA DEL ROSARIO, 2003, "Aspectos do quotidiano no transporte de escravos no seculo XVIII: do sertao africano na costa americana", *Estudios Iberoamericanos*, vol. XXV, N° 2, pp. 8-10, Porto Alegre.

PISTONE, CATALINA, 1997, "La esclavatura negra en Santa Fe", *Investigaciones y ensayos*, N°45, pp. 469-510, Buenos Aires.

PLATERO, TOMÁS, 1997, "Un escribano de color: Tomás B. Platero (1857-1925) figura de la generación del 80", *Todo es Historia*, N°162, pp. 62-64, Buenos Aires.

PORRO, NELLY; ASTIZ, JUANA Y RÓSPIDE, MARÍA, 1983, *Aspectos de la vida cotidiana en el Buenos Aires virreinal*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

PUCCIA, ENRIQUE HORACIO, 1975, *Barracas, su historia y sus tradiciones*, edición del autor, Buenos Aires.

QUESADA, VICENTE, 1998, *Memorias de un viejo*, Ciudad Argentina, Buenos Aires.

RAMOS, MARIANO, 1998, *Microanálisis de los objetos de hueso del sitio casa Ezcurra, Ciudad de Buenos Aires*, informe al Centro de Arqueología Urbana, Buenos Aires.

- 1998, Estructuras de frontera y artefactos "grises". *Jornadas de Arqueología Histórica de la Provincia y Ciudad de Buenos Aires*, Quilmes, manuscrito.

- 1998, Un problema: preguntas y respuestas acerca de los objetos arqueológicos de vidrio, *XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (manuscrito), Córdoba.

RAVIGNANI, EMILIO, 1919, "Crecimiento de la población de Buenos Aires y su campaña 1776-1810", *Anales de la Facultad de Ciencias Exactas*, vol. I, pp. 405-416, Buenos Aires.

REYES GAJARDO, CARLOS, 1959, "El indio, el negro y el gringo en el Martín Fierro", *Revista del Instituto de Antropología*, vol. IX, N° 1, pp. 51-90, Tucumán.

R.J.E.H., 1970, "Acta de libertad de una esclava por el prior del convento de San Agustín, fray Fernando Moratón (1803)" y "Venta de un esclavo perteneciente a don José de San Martín por apoderado don Pedro Advíncula Moyano", *Revista de la Junta de Estudios Históricos*, vol. 6, N° 2, pp. 755-756 y 772-774, Mendoza.

RODRÍGUEZ MOLAS, RICARDO, 1959, "El primer libro de entrada de esclavos negros a Buenos Aires", *Revista de la Unviersidad*, N° 2, pp. 139-143, La Plata.

- 1958, "Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense del siglo XVIII", Anuario, N°3, pp. 81-109, Instituto de Investigaciones Históricas, Rosario.

- 1959, "El negro en la sociedad porteña después de Caseros", *Comentario*, N°22, pp. 45-55, Buenos Aires.

- 1961, "Negros libres rioplatenses", *Humanidades*, N°1, pp. 99-126, La Plata.

- 1962, "Condición social de los últimos descendientes de los esclavos rioplatenses 1852-1900", Cuadernos Americanos, vol. CXXII, pp. 133-170, México.

- 1971, "El negro en el Río de la Plata", *Polémicas N°2*, pp. 38-56, Buenos Aires.

- 1981, "Itinerario de los negros en el Río de la Plata", *Todo es Historia*, N° 162, pp. 6-27, Buenos Aires.

- 1993, "Aspectos ocultos de la identidad nacional: los afroamericanos y el origen del tango", *Ciclos*, vol. III, N°5, pp. 147-161, Buenos Aires.

ROMAY, FRANCISCO L., 1949, *El barrio de Montserrat*, Cuadernos de Buenos Aires VIII, Municipalidad de la Ciudad, Buenos Aires.

Rosal, Miguel Angel, 1952, "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños 1750-1820", *Investigaciones y ensayos*, vol. 31, pp. 369-382, Buenos Aires.

- 1982, "Artesanos de color en Buenos Aires 1750-1850", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, Tomo XVII, N° 27, pp. 331-354, Buenos Aires.

- 1988, "El tráfico esclavista y el estado sanitario de la ciudad de Buenos Aires 1750-1810", *II Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, pp. 231-240, Buenos Aires.

- 1988, "Afroporteños propietarios de terrenos y casas (1750-1810)", *IV Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, pp. 363-380, Buenos Aires.

- 1996, "Diversos aspectos relacionados con la esclavitud en el Río de la Plata a través del estudio de testamentos de afroporteños", *Revista de Indias*, N° LVI, pp. 219-235, Sevilla.

ROSEMBLAT, ÁNGEL, 1967, "Las causas en la vida de las gobernaciones del Virreinato: importancia de cada sangre en la fusión étnica hasta 1810", *Historia Argentina*, vol. III, pp. 1773-1838, Plaza y Janés, Buenos Aires.

ROSSI, VICENTE, 1958, *Cosas de negros* (1926), Hachette, Buenos Aires.

ROTKER, SUSANA, 1999, *Cautivas: olvidos y memorias en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires.

ROUT, LESLIE B., 1976, *The African Experiencie in Spanish America: 1502 to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge.

SAGUIER, EDUARDO, 1985, "La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el sigloXVIII", *Revista Paraguaya de Sociología*, N° 74, pp. 45-55, Asunción.

SALAS, ADELA MARÍA, 2000, "Algunos cambios en la vida porteña: la visión de los cronistas, siglos XVII-XVIII", *Texto y discurso*, vol. I, pp. 71-83, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

SANDOVAL, ALONSO DE, 1984, *Un tratado sobre la esclavitud*, Alianza Universidad, Madrid.

SARMIENTO, DOMINGO F., 1915, *Conflictos y armonías de las razas en América (1883)*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.

SCHÁVELZON, DANIEL, 1987, "Arqueología e historia de la Usina Eléctrica de Palermo", informe preliminar, *Arqueología Urbana*, N° 2, Buenos Aires.

- 1991, *Arqueología histórica de Buenos Aires*, vol. I: *La Cultura material porteña de los siglos XVIII y XIX*, Corregidor, Buenos Aires.

- 1994, "La casa colonial porteña: notas sobre tipología y uso", *Medio Ambiente y Urbanización*, N° 46, pp. 68-83, Buenos Aires.

- 1997, *Las fichas de juego en la arqueología histórica argentina*, Centro de Arqueología Urbana, Buenos Aires.

- 1999, *Arqueología de Buenos Aires*, Emecé, Buenos Aires.

- 2000, *Historical Archaeology of Buenos Aires: a City at the End of the World*, Kluwer/Plenum-Academic Press, Nueva York.

- 2000, *Historias del comer y del beber en Buenos Aires*, Aguilar, Buenos Aires.
- 2001, "La cerámica de la población africana de Buenos Aires y Santa Fe (siglos XVIII y XIX)", *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología*, vol. I, pp. 501-508, La Plata.

SCHÁVELZON, DANIEL Y RAMOS, JORGE, 1991, "Excavaciones arqueológicas en el caserón de Rosas en Palermo", Revista del Instituto de Investigaciones J. M. de Rosas, N° 26, pp. 71-92, Buenos Aires.

SCHÁVELZON, DANIEL Y SILVEIRA, MARIO, 1999, *Arqueología histórica de Buenos Aires*, vol. IV: *Excavaciones en Michelangelo*, Corregidor, Buenos Aires.

SCHIAFFINO, EDUARDO, 1983, *La pintura y la escultura en Argentina*, edición del autor, Buenos Aires.

SEGUNDO CENSO NACIONAL, 1898, *Segundo Censo de la República Argentina en 1895*, Edición Oficial, Buenos Aires.

SEIJO, CARLOS, 1851, "La iglesia colonial de San Carlos", *Revista Amigos de la Arqueología*, vol. 1 (separata), Montevideo.

SEMPAT ASSADOURIAN, CARLOS, 1965, "El tráfico de esclavos en Córdoba 1588-1610", *Cuadernos de Historia N° 36*, pp. 1-53, Córdoba.

SEOANE, MARÍA, 1983, "El patronato de libertos en Buenos Aires (1813-1853)", *VI Congreso Nacional de Historia*, vol. VI, pp. 403-415, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

SERÓ MANTERO, GRACIELA, 1996, *Conjunto urbano testimonial: Alsina esquina Defensa, estudios y anteproyecto*; Programa por la Memoria de Buenos Aires, Secretaria de Cultura, Buenos Aires.

SERRANO, ANTONIO, 1934, *Arqueología del Arroyo de Leyes, provincia de Santa Fe; noticia preliminar a propósito de la colección Bousquet*, Memorias del Museo de Paraná N° 8, Paraná.

- 1934, "Antonio Serrano habla de los descubrimientos arqueológicos en Santa Fe", *La Acción*, 23 de septiembre, Paraná.

- 1955, *Cerámica indígena*, Assandri, Buenos Aires.

SINGLETON, THERESA, 1996, "The archaeology of slavery in north America", *American Review of Anthropology*, vol. 24, N° 1, pp. 19-140.

- 2001, "Slavery and spatial dialecticson Cuban plantations", *World Archaeology*, vol. 32, N° 1, pp. 98-114.

SINGLETON, THERESA Y BOGRAD, MARK, 1997, *The archaeology of the Africa Diaspaora in the Americas*, The Society for Historical Archaeology.

SMITH, STEVEN D., 1992, *A comparision of the documentary evidence of material culture and the archaeological record: store ledgers and two black tenant sites, Waverly Plantation, Mississippi*, Volumes in Historical Archaeology, N° XII, University of South Carolina, Columbia.

SOLÍS MAGAÑA, CARLOS, 2000, "Criollo pottery from San Juan de Puerto Rico", *African Sites Archaeology in the Caribbean*, Jay B. Heaviser, editor, pp. 131-141.

SORS, OFELIA, 1980, *Paraná: dos siglos y cuarto de su evolución urbana 1730-1955*, eidción de la autora, Paraná.

STINE, LINDA, 1996, "Blue beads as African-American culture symbols", *Historical Archaeology*, vol. 30, N° 3, pp. 49-75.

STUDER, ELENA S. F. DE, 1958, *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

SUÁREZ PEÑA, LINO, s/f, *Un testimonio sobre la esclavitud en Montevideo, la memoria de Lino Suárez Peña*, Edición de José Gallardo, Idea Viva, Buenos Aires.

SYMANSKI, LUIS Y OSORIO, SERGIO R., 1996, "Artefatos reciclados em sitios arqueologicos de Porto Alegre", *Revista de Arqueologia*, N°9, pp. 43-54, Río de Janeiro.

TAULLARD, ALFREDO, 1927, *Nuestro antiguo Buenos Aires*, Talleres Peuser, Buenos Aires.

TEISSEIRE, AUGUSTO, 1927, "Curiosos objetos de barro hallados en Colonia", *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología*, vol. I, pp. 1-8, Montevideo.

THOMAS, B. W., 1998, "Power and community: the archaeology of slavery at the Heritage Plantation", *American Antiquity*, vol. 63, N° 44, pp. 531-551.

THOMAS, HUGH, 1997, *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1470 a 1870*, Planeta, Barcelona.

THOMPSON, ROBERT FERRIS, 1983, *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*, Random House, Nueva York.

THOMPSON, ROBERT F., CORNET, JOSEPH, 1984, *The four moments of the sun: Kongo art in two worlds*, National Gallery of Art, Washington.

THORNTON, JOHN K., 1994, "The role of africans in the Atlantic economy, 1450-1650: modern africanist historiography and the world-systems paradigm", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 3, N° 2, pp.125-140.

TORRE REVELLO, JOSÉ, 1927/27, "Esclavas blancas en las Indias Occidentales", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, vol. VI, N°s 33-36, pp. 263-271, Buenos Aires.

- 1932, "Origen y aplicación del Código Negrero en la América Española 1788-1794", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, vol. XV, N° 53, pp. 42-50, Buenos Aires.

- 1934, "La nobleza de un mulato esclavo", *Nativa* N°128, pp. 13-14, Buenos Aires.

- 1958, "Manumisión de los negros esclavos en las Provincias Unidas del Río de la Plata", *Historia*, N° 14, pág. 128, Buenos Aires.

- 1970, *La sociedad colonial: páginas sobre la sociedad colonial en Buenos Aires entre los siglos XVI y XVII*, Panedille, Buenos Aires.

UDAONDO, ENRIQUE, 1945, *Revista histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires*, Talleres Gráficos San Pablo, Buenos Aires.

UYA, OKON E., *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Claridad, Buenos Aires.

VERA, ARACELI Y QUIROGA, GABRIELA, 1968, "Buenos Aires, el negro y el texto", *Texto y discursos*, vol. I, pp. 87-100, Instituto Histórico, Buenos Aires.

VIANNA, HELIO, 2000, "Cachimbos africanos, indígenas y brasileiros nas coleçoes etnograficas do Museu Nacional: una contribuçao a analise da categoria material neobrasileiro am arqueologia", *Anais do IX Congreso da SAB*, CD Rom, Rio de Janeiro.

VIDAL, EMERIC ESSEX, 1820, *Pituresque Illustrations of Buenos Ayres and Montevideo*, R. Ackerman, Londres.

VIÑAS, DAVID, 1982, *Indios, ejército y frontera*, Siglo XXI, México.

VLACH, JOHN MICHAEL, 1990, *The Afro-American Tradition in Decorative Arts*, Cleveland Museum of Arts, Cleveland.

VOGEL, SUSAN, 1949, *For spirits and kings, African art from the Tishman collection*, Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

WATTERS, DAVID R., 1950, "Observations on the historic sites and archaeology of Barbuda", Archaeology and Anthoropology, vol. 3, N°2, pp. 56-73.
- 1994, "Mortuary patterns at the Harney Site slave cementery, Montserrat, in Caribbean pespective", *Historical Archaeology*, vol. 28, N°3, pp. 56-73.

WHEATON, THOMAS R., 1990, *James City, North Carolina, archaeological and historical study of an Afro-American urban village*, New South Associettes, Stone Mountain.

WILDE, JOSÉ ANTONIO, 1968, *Buenos Aires desde 70 años atrás*, EUDEBA, Buenos Aires.

WILKIE, LAURIE A., 1996, "Class-knapping at a Louisiana plantation: African-American tools", *Historical Archaeology*, vol. 30, N° 4, pp. 37-49.

- 2000, "Culture bought, evidence of creolization in the consumer goods of an enslaved Bahamian family", *Historical Archaeology*, vol. 34, N° 3, pp. 10-26.

WILKIE, LAURIE A. Y FARNSWORTH, PAUL, 2001, "Trade and the construction of Bahamian identity: a multiscalar exploration", *International Journal of Historical Archaeology*, vol.3, N°4, pp. 283-320.

WOOD, JOHN, 1999, " African Tobacco Pipes", *Newsletter of the Society of Clay Pipe Reasarch*, vol. 55, pp.52-55.

ZAMUDIO, SILVA, JORGE R., 1945, "Para una caracterización de la sociedad del Río de la Plata, siglos XVI al XVIII", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 3ª época, N° 2, pp. 293-320

ZAPATA GOLLÁN, AGUSTÍN, 1984, "Ladrillos y tejas: marcas exhumadas en las ruinas de Santa Fe la Vieja", América, N°2, pp. 23-35, Santa Fe.

- 1987, "Los negros", *América*, vol. 6, pp. 117-122, Santa Fe.

- 1988, *Supersticiones y amuletos*, Colmegna, Santa Fe (2ª edición).

ZARANKIN, ANDRÉS, 1995, "Arqueología histórica urbana en Santa Fe la Vieja: el final del principio", *Arqueología Histórica en América Latina*, vol. 10, Columbia.

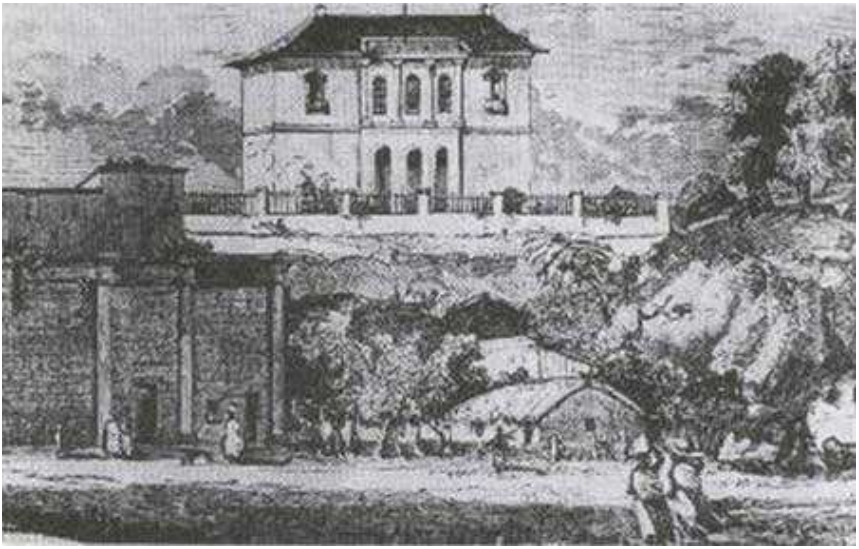
XII

ILUSTRACIONES

La realidad social de Buenos Aires en 1844: *cuadro de A. Isola en que se ve una mujer Afro vendiendo dulces en la calle y un gaucho Afro comprando en una tienda. El niño tiene ropa de alto nivel económico, el tendero se siente a la europea (del Carril y Aguirre Saravia 1982:207)*

Imagen de Buenos Aires en 1834: *una esquina de pulpería con veinte personas, ricos y pobres: catorce de ellos son Afros, incluyendo la mujer muy bien vestida a la extrema izquierda; litografía de Hipólito Bacle (del Carril y Aguirre Saravia 1982:203)*

Lavanderas en el río, *grabado de inicios del siglo XIX de autor anónimo: todos son Afro (archivo C.A.U.)*



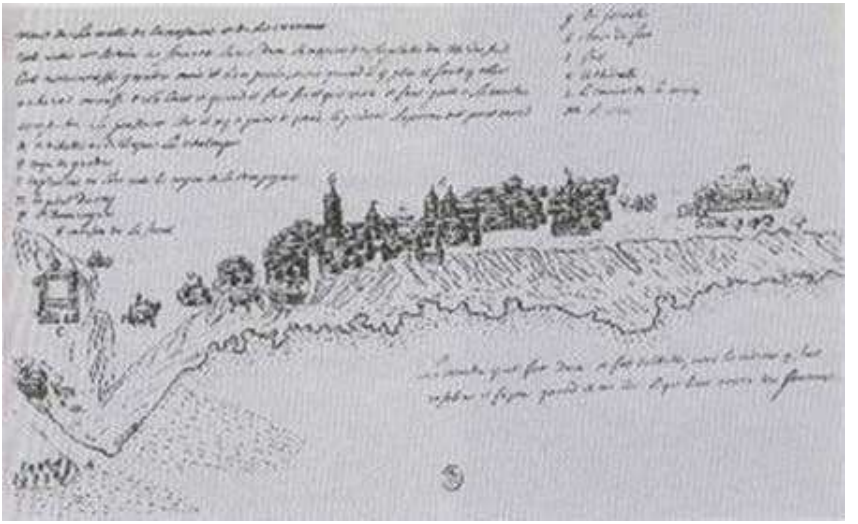
Buenos Aires tropical: dibujo de Carlos Morel de 1844: *se ve la barranca del río en Plaza San Martín con la quinta de Laprida, lo que ahora es la basílica del Santísimo Sacramento (del Carril y Aguirre Saravia 1982:225)*

Grabado de inicios del siglo XIX *en que se muestra una escena cotidiana hogareña con el "negrito del mate" esperando para seguir cebando, hecho por Hipólito Bacle (Archivo C.A.U.)*

La población Afro como consumidora en una publicidad de vinos de 1907 (archivo C.A.U.)

Las actividades de los gauchos-negros: *faenando ganado en el matadero de la ciudad, litografías de Hipólito Bacle de 1834 (del Carril y Aguirre Saravia 1982:215 y 212)*

El racismo tras la libertad: *cuadro de Prilidiano Pueyrredón de 1865; la mujer blanca cargando su propia canasta se hace a un lado para que pase la dama Afro con su sirviente europeo (Banco Velox 1999:174)*



Vista de la ciudad de Buenos Aires hacia 1740: *con la letra C se observa el Asiento negrero francés de Lezama, con la letra M el asiento de los ingleses en el Retiro; los dos conjuntos más importantes de la ciudad en su tiempo (del Carril y Aguirre Saravia 1982:120)*

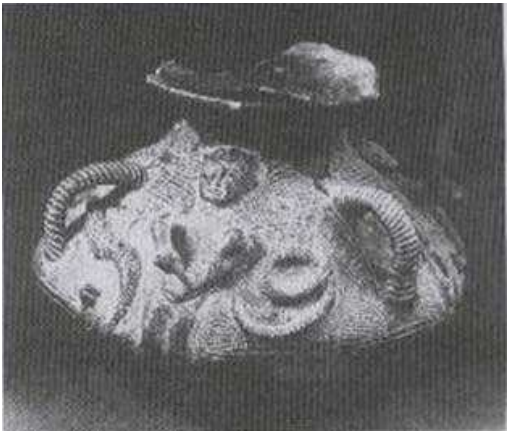
Vasija afro excavada en el cementerio de Arroyo de Leyes, *en Santa Fe, con doble cabeza grotesca; no es de utilidad real para guardar líquidos; posiblemente XIX tardío (Aparicio 1937, fig. II)*

Vasija globular de doble cabeza grotesca proveniente *del Arroyo de Leyes, fechada en la segunda mitad del siglo XIX*
(Colección privada, Buenos Aires)

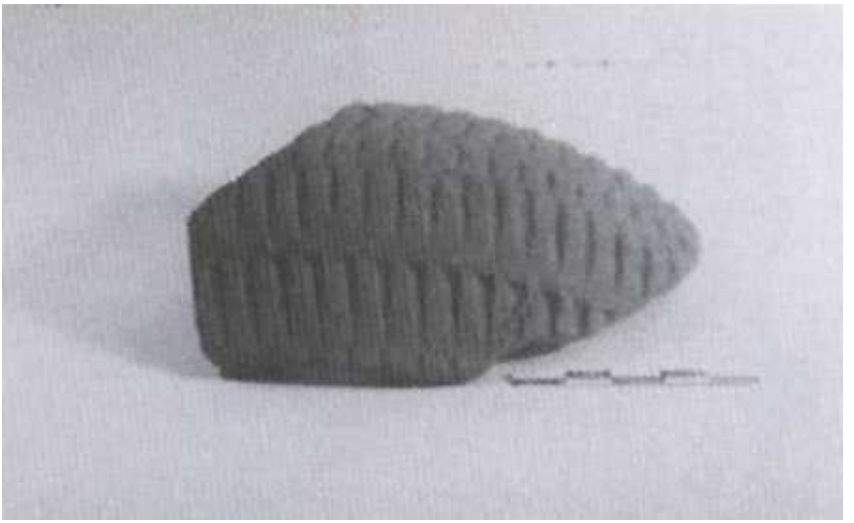
Recipientes de cerámica con rostros grotescos *hechos por artesanos Afro en Carolina delSur, Estados Unidos durante el siglo XIX*
(Vlach 1978:83 y 89)

Cabeza grotesca de cerámica del siglo XVIII *proveniente de Tanzania conel rostro de un Konde (archivo de la National Gallery of Art, Washington)*

Muñeco vudú tallado en madera con una espiga de hueso clavada, *de manufactura muy modesta; había sido ahorcada con un alambre. Fue excavada en la orilla del lago de Palermo y hecha en los inicios del siglo XX (Archivo C.A.U.)*



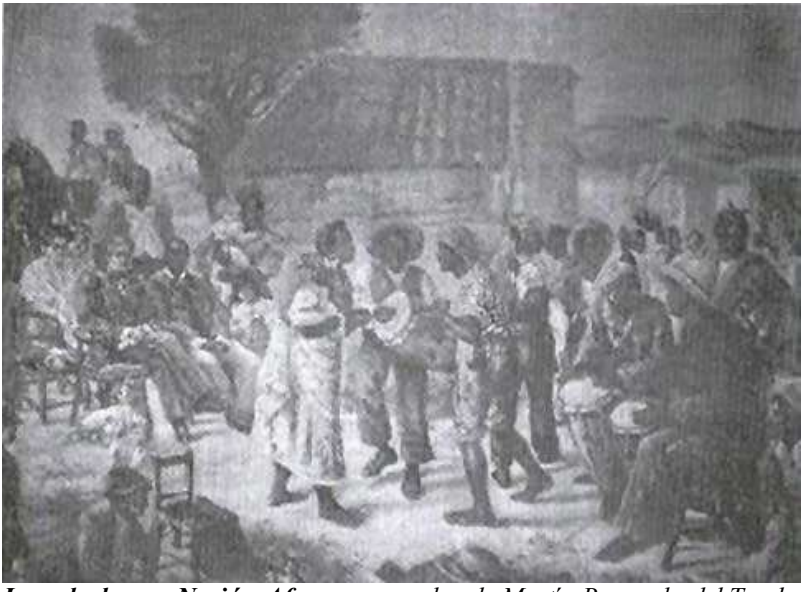
Vasija funeraria de Ghana hecha en los finales del siglo XIX o inicios del XX; *nótese la adherencia de figuras humanas y de animales sobre la superficie exterior (Vogel 1981:82)*



Fragmento de cerámica cuya decoración fue hecha con un clavo metálico, *circa 1870, halllado en la excavación de un basural de Rosario (Gentileza S. Volpe)*

Cementerio al aire libre *en el departamento de Durazno, Uruguay, en 1881 (Seijo 1951: fig. 42)*

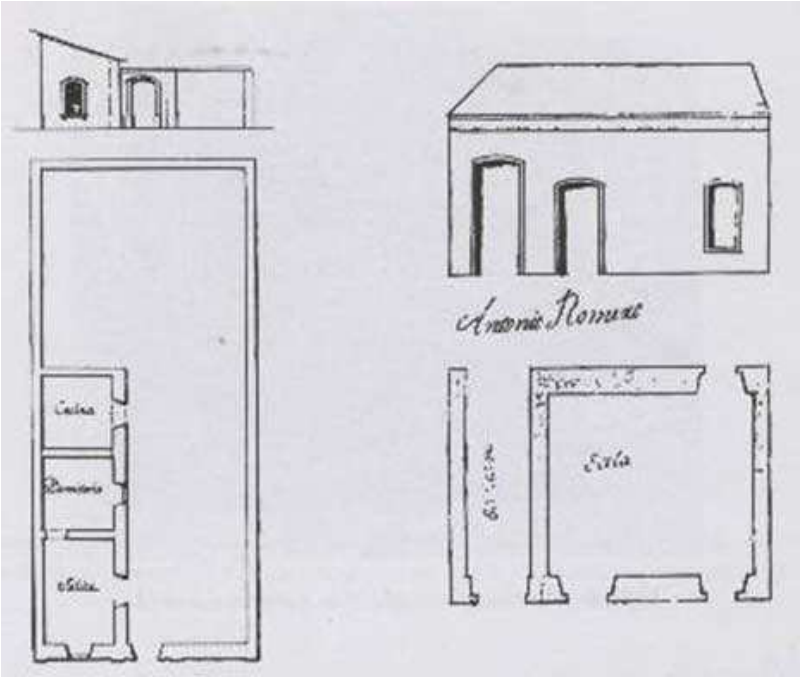
Una lavandera Afro *haciendo su tarea a orillas del río, fotografiada hacia 1900 (archivo C.A.U.)*



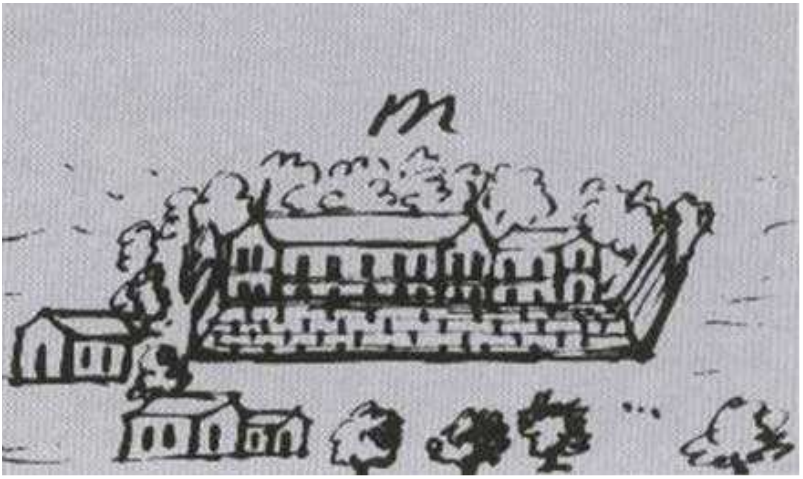
La sede de una Nación Afro *en un cuadro de Martín Boneo, la del Tambo Congo, en la década de 1820. Se ve a Juan Manuel de Rosas y a Manuelita niña (archivo C.A.U.)*

Otra visita de la sede de una Nación Afro *pintada por Martín Boneo, con Rosas y Manuelita: el edificio de ladrillo tiene un patio delantero con puerta y la escena sucede en una intersección de calles (Pagano 1937:275)*

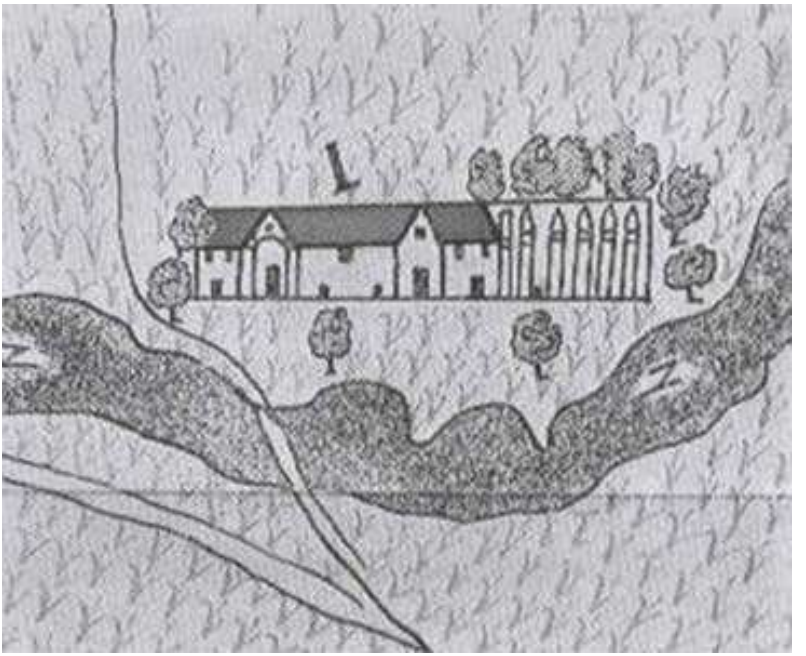
Una tercer visita simplificada de la anterior*, donde la misma escena transcurre delante de un rancho de madera con techo de peculiar forma imitando la paja (Taullard 1937:355)*



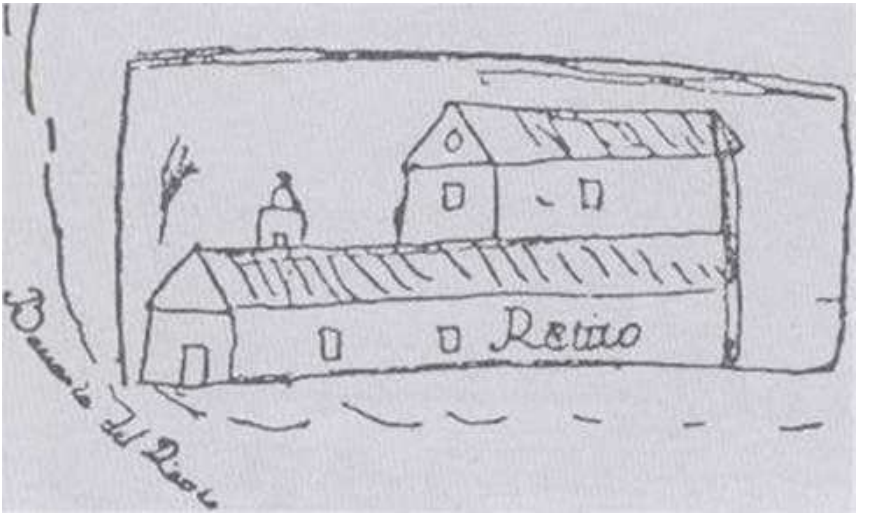
Dos casas de Afros libertos en Buenos Aires en 1787; *una de sala y dormitorio, la otra compuesta sólo por un ambiente con entrada por zaguán, ejemplos de la arquitectura a la que tenían acceso (Rosal 1988:379 y 380).*



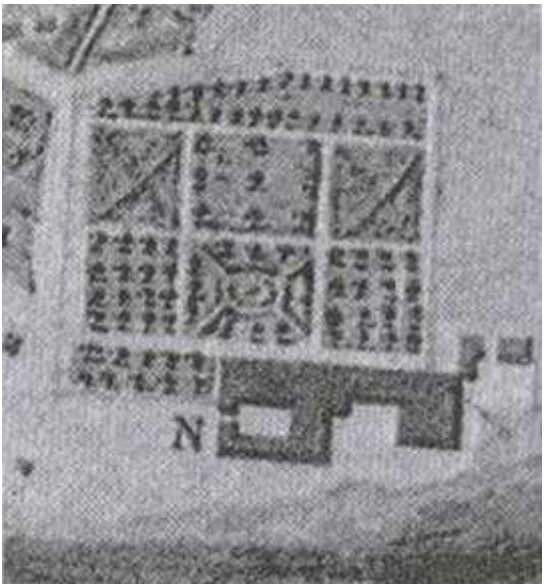
Vista del mercado negrero de Retiro *según un plano de 1740 en que se destaca el enorme muro que lo rodeaba.*



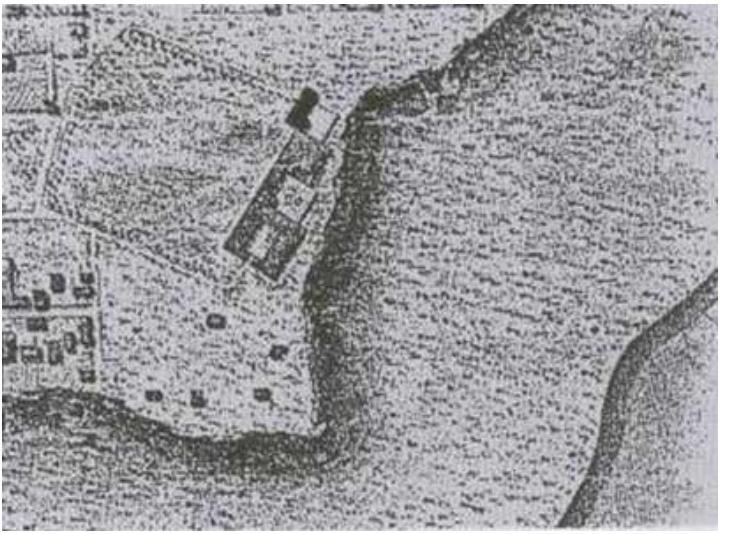
Vista de Retiro *según el plano de Bermúdez de 1713.*



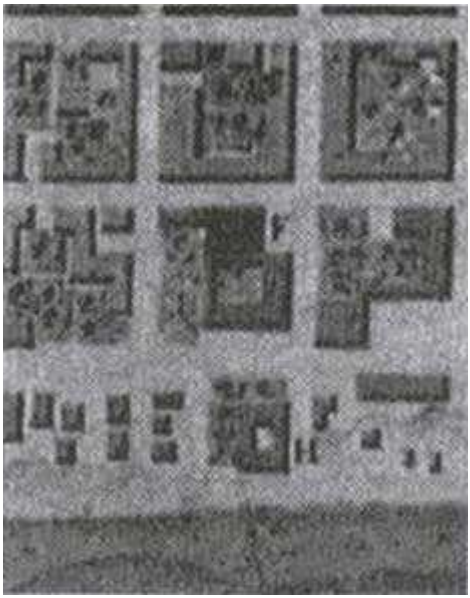
Retiro y su edificio principal *tal como era en 1750, con dos pisos sobre la barranca (archivo Arzobispado de Buenos Aires)*



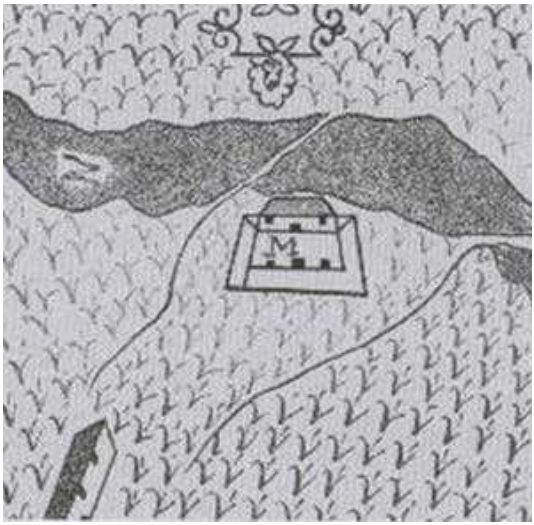
Retiro cuando aún pertenecía a los ingleses; *nótese las varias construcciones que se fueron anexando y la curiosa forma en que se disfrazan las manzanas del patio de los esclavos, cuya muralla apenas sí se destaca.*



Plano de 1750 de Retiro *en que se ve el enorme terreno que comprendía y la cercana barranca hacia el río donde desembarcaban los esclavos; la construcción más oscura era el mercado para las ventas.*



Plano de Asiento de los ingleses en Balcarce y Belgrano, *marcado con la letra H hacia 1740; era un patio rectangular rodeado de construcciones de sus cuatro lados con puerta al norte. Con la letra F está el convento de Santo Domingo cuya ranchería de esclavos estaba en el lado este.*



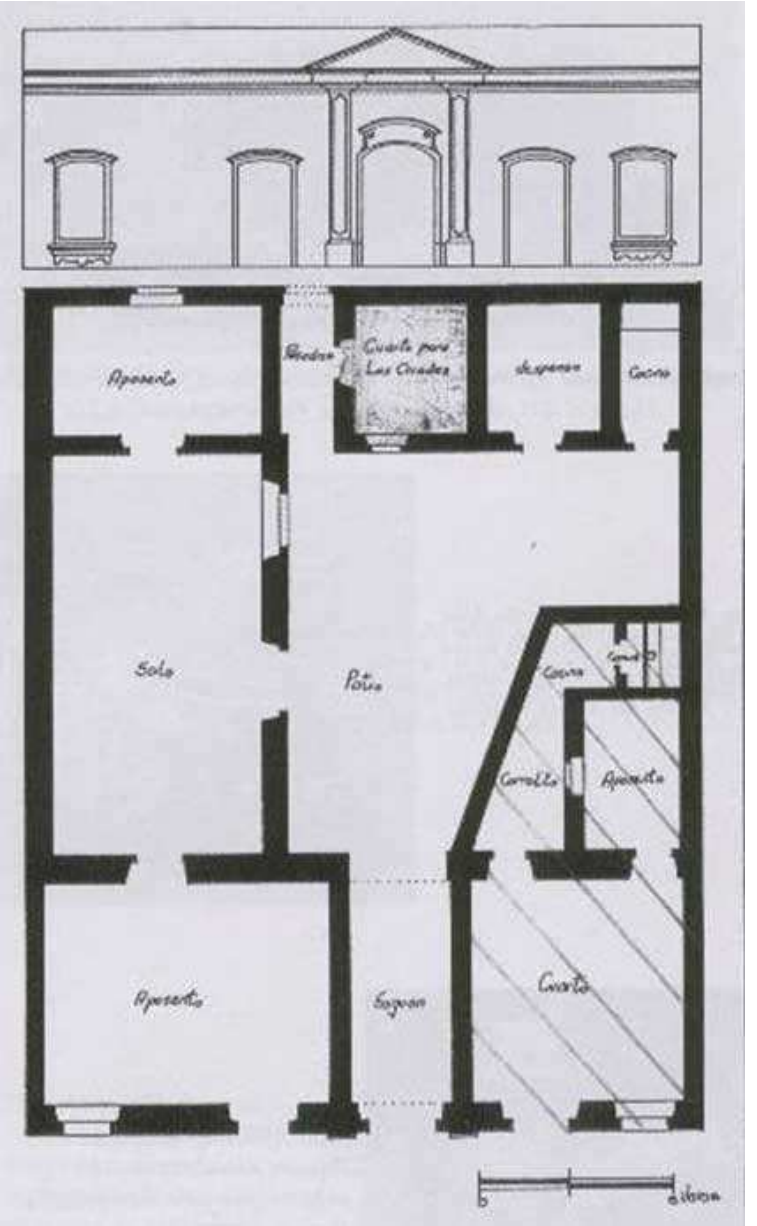
El Asiento de la Compañía de Guinea en la zona sur de la ciudad *según el plano de Joseph Bermúdez de 1713, se destaca el patio frontal y dos construcciones alargadas al frente y al fondo.*

Fachada del mercado negrero sobre la calle Belgrano, en Buenos Aires. Era propiedad de Domingo de Basavilbaso y luego fue usado como aduana (archivo Instituto de Arte Americano)

Vista del conjunto de la Capilla de los Negros de Chascomús, fotografiada hacia 1950 (archivo Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos)

Un patio porteño, *posiblemente el de la servidumbre: la señora y su hija bien vestidas, la sirvienta con la ropa raída, les dan de comer a las gallinas delante del gallinero y la letrina. Una visión de Prilidiano Pueyrredón de las condiciones de vida en 1850 (Banco Vélox, 1999:136)*

Fragmento de cerámica de manufactura francesa *cuyo fabricante, J. Negre, utilizó como marca distintiva una caricatura; encontrado en el piso de la casa de San Juan 338, donde fue colocado hacia 1850 (archivo C.A.U.)*

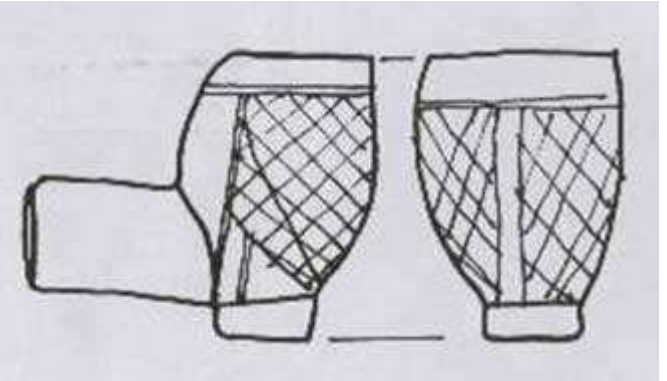


Pequeña casa de la ciudad a finales del siglo XVIII *que utilizó parte de su terreno para construir otra casa menor para alquilar (rayada); al fondo el indispensable "cuarto para los criados" (Archivo General de la Nación).*

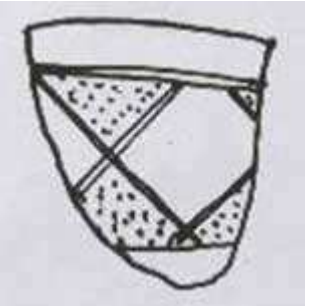
Conjunto de pipas Afro excavadas en Buenos Aires, *fechadas entre el siglo XVII y el XIX, de la zona de San Telmo (archivo C.A.U.)*

Pipa Afro proveniente de Alta Gracia, *Córdoba, fechada hacia 1810 (gentileza Mónica Gorgas, Museo del Virrey Liniers)*

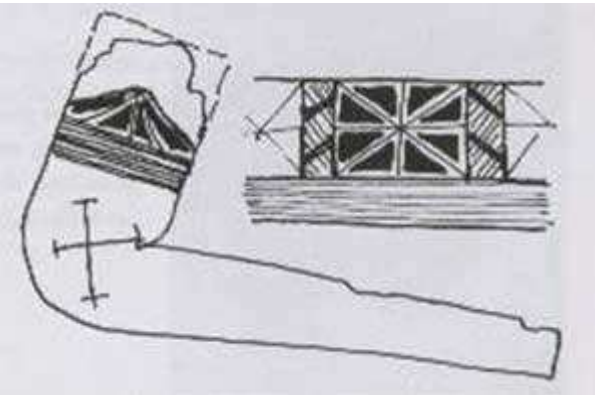
Pipa Afro muy decorada de Buenos Aires, *sin contexto arqueológico (colección privada, Buenos Aires)*



Pipa Afro excavada en el cementerio de "indigentes" de la plaza Roberto Arlt (gentileza Zunilda Quantrín)



Fragmentos de pipa Afro excavada en la Casa Ezcurra en Buenos Aires, *decorada con triángulos con puntos blancos y fechada para 1801-1820 (archivo C.A.U.)*



Pipa Afro hallada en el Riachuelo*, siglo XVII temprano, decorada con rectángulos y triángulos, ostenta el símbolo bakongo en una de sus caras (genileza Verónica Aldazábal)*

Una pipa Afro entre la colección Tehuelche *fabricada en el siglo pasado por E. Zeballos (Gancedo 1973: fig. 1840).*

Fragmento de pipa con decoración Afro *habitual en las ruinas de Cayastá (Museo Etnográfico de Santa Fe).*

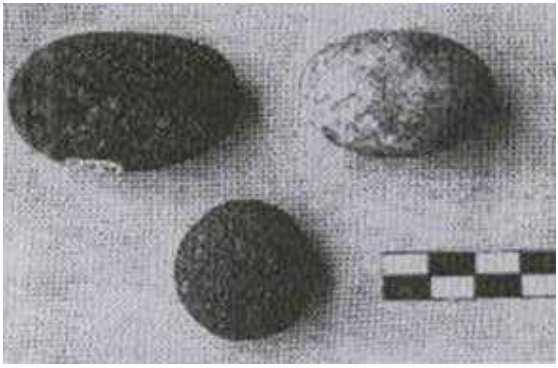
Pipa fabricada por los indígenas Matacos del *Chaco a mitad del siglo XX, de posible influencia Afro (gentileza Susana Colaso, Museo de Antropología, Corrientes).*

Pipa en forma de cabeza grotesca, excavada en la Misión Jesuítica de Santa Ana, Misiones *(gentileza Juan I. Mújica).*

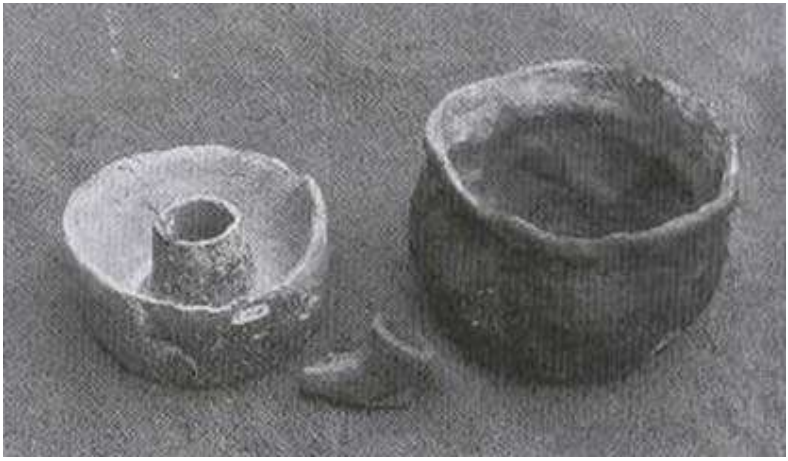
Detalle de un cuadro de Hipólito Bacle *en que se observan los colgantes característicos de los Afro, en el cuello o la cintura.*

Un posible "bastón serpenteante" usado por el bastonero del candombe; *puede verse la extraña manija que permite girarlo en el aire sin perderlo y el rostro tallado (archivo C.A.U.)*

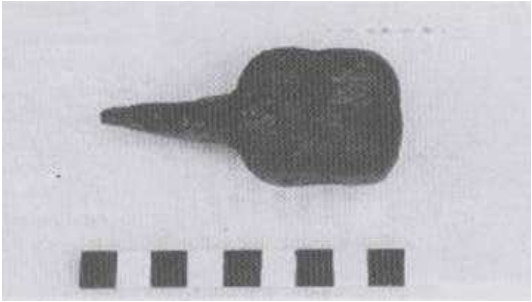
Dos "piedras adivinatorias" provenientes del pozo de basura de la calle Bolivar 328, *descartadas después de 1860, tienen restos de pintura y marcas de desgaste por rozamiento (archivo C.A.U.)*



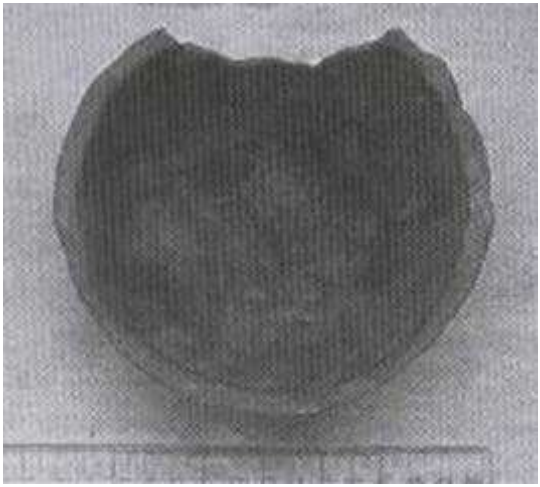
Tres "piedras adivinatorias" de la excavación del túnel de Defensa 751, *bien pulidas y una pintada (archivo C.A.U.)*



Tres objetos cerámicos Afro, hechos por modelado directo: un candelero, una pipa y una vasija, hallados en excavaciones en Defensa 751, *casa Ezcurra y plaza R. Arlt respectivamente (archivo C.A.U.)*

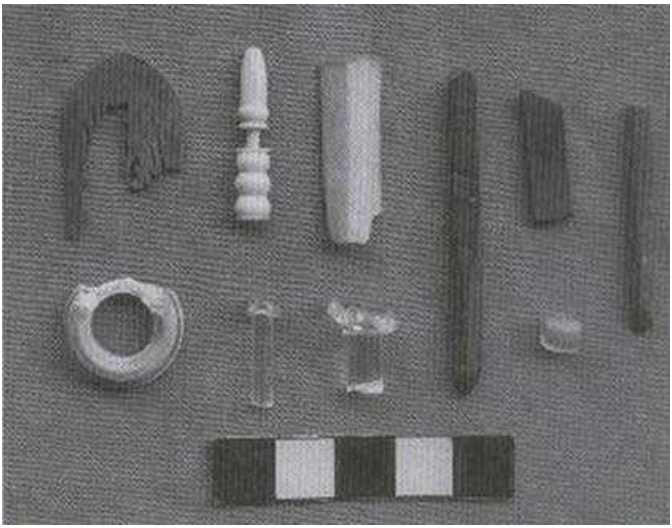


Fragmento de un posible "sable de palo", *utilizado por los Reyes de las Naciones Afro durante los siglos XVII y XVIII, excavado en un pozo de basura de la calle San Lorenzo 392 de Buenos Aires (Archivo C.A.U.)*



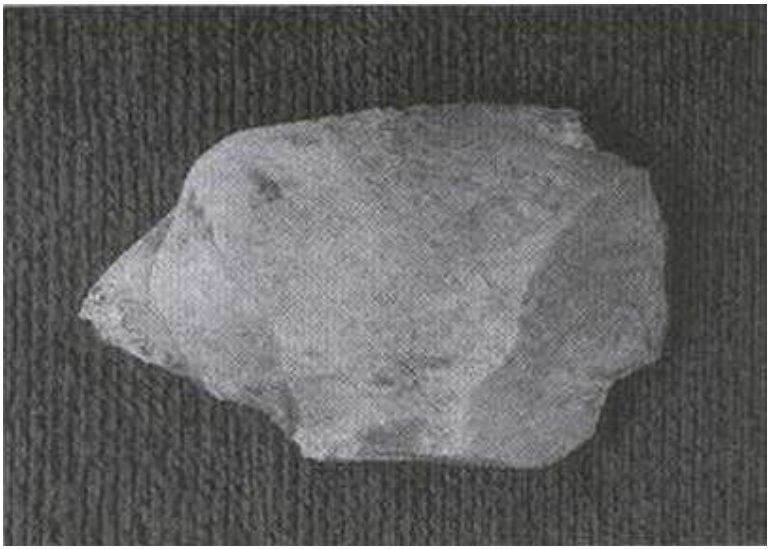
Vista superior de una vasija Afro del siglo XVIII proveniente de Alta Gracia *que presenta los dedos marcados durante el modelado de las cerámicas (Museo Virrey Liniers)*

Marca de propiedad en la base de una vasija rústica de cerámica *del siglo XVIII tardío (archivo C.A.U.)*

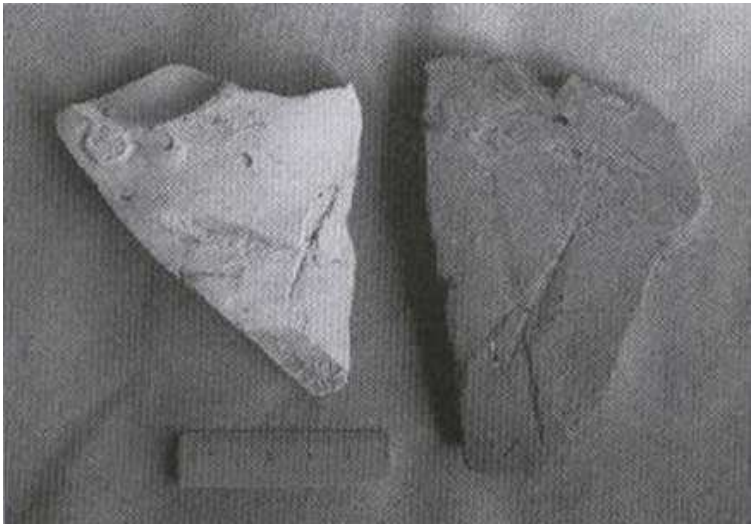


Conjunto de objetos hallados en el pozo de basura de la iglesia de Santo Domingo, Buenos Aires, fechados para inicios del siglo XIX, que posiblemente componían la bolsa de un brujo o adivino Afro (archivo C.A.U.)

Otro grupo de objetos incluídos como pequeño conjunto en un sector bajo el piso de una casa en Perú 680, cuando allí era el propietario un "pardo" de apellido Almandoz a inicios del siglo XIX (archivo C.A.U.)

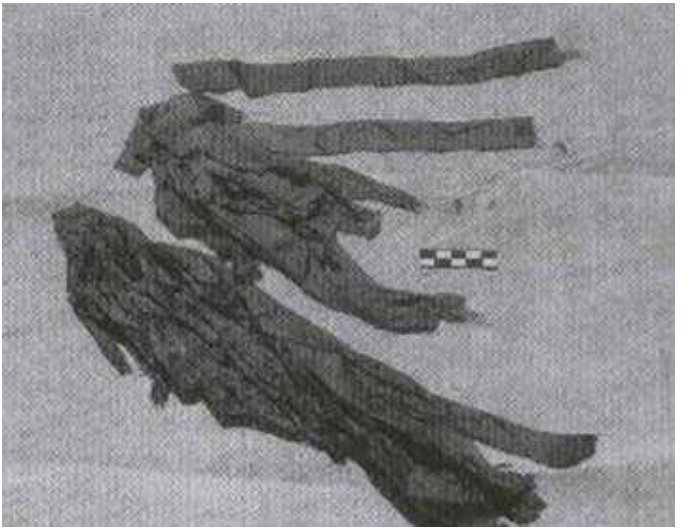


Perforador hecho con una costilla vacuna *entre 1801 y 1820, encontrado en excavación en el pozo de basura de la casa Ezcurra en Buenos Aires (archivo C.A.U.)*



Dos bases de escudillas del siglo XVII, *una española y otra indígena, con marcas estrelladas hechas con cuchillo, halladas en Defensa 751, Buenos Aires (archivo C.A.U.)*

Escudo de un regimiento de infantería de la época de Rosas *hallado en el aljibe de Humberto Primo 648, Buenos Aires, atribuidos a un habitante Afro (archivo C.A.U.)*



Grupo de cintas rosistas *"mueran los salvajes unitarios" halladas en el aljibe antes citado (archivo C.A.U.)*

Caricatura profética publicada por la revista* CARAS Y CARETAS *en enero de 1901 en que un arqueólogo del siglo XXX le habla a un auditorio (son todos Afros), tratando de interpretar el extraño significado de objetos en uso en la época.

INDICE

Prólogo, por Theresa Singleton ……..…… 5

I. Introducción …….…… 11

II. Un pueblo transparente: olvido, memoria
e identidad …….. 15

III. Los cambios de la memoria …… 33
La pérdida de la memoria …….. 34
Los blancos memoriosos …… 39
Recuperando jirones …… 44
Los nuevos profesionales de la Historia ……..…… 48

IV. Arroyo de Leyes, una lección desde el pasado …….. 53

V. La cultura afroporteña …….…….…. 63
La cultura de la diáspora africana en América……..… 63
¿Cuántos eran realmente? …… 69
Algunos aspectos de la cultura afroporteña …… 73
¿Qué comían los esclavos? …….. 81
Los espacios y la arquitectura de y para afros
en Buenos Aires …… 85

Las "areas liberadas": la costa del rio 86
Las sedes de las naciones 89
Los barrrios del Tambor 94
Los espacios de la religión católica y la
capilla de San Benito de Palermo 100
La capilla de Chascomús 105
Asientos, mercados y barracas 108
La ranchería de los jesuitas en Buenos Aires 117
El convento de Santa Catalina de Sena
y sus esclavos 119
Los espacios de la servidumbre urbana 121
Algo sobre Montevideo 124
La capilla de San Miguel en Paraná 125
La ranchería de Alta Gracia, Córdoba 127
La ranchería de Santa Catalina, Córdoba 128

VI. El descubrimiento arqueológico de la cultura afro 129
Buenos Aires: de la casa Ezcurra a la plaza
Roberto Arlt 135
La plaza Roberto Arlt en Buenos Aires 139
Una curiosidad: el cementerio de Durazno,
Uruguay 139

VII. La cultura material afro en Buenos Aires:
la evidencia arqueológica 141
1. Lo africano 141
2. Lo afro 143
Pipas 143
Ornamentos personales 147

Los bastones ceremoniales y los sables de palo … 149
Los objetos cerámicos …….. 151
Objetos mágicos …… 153
Esculturas y figuras de cerámica …….. 156
Instrumentos de corte y trabajo ……. 156
Juegos …… 158
Las marcas de propiedad y los cosmogramas mágicos ……159
¿Entierros rituales afros? ……161
3. Lo apropiado y lo mestizo ……162
La cerámica de tradición indígena ……. 163
La vajilla europea …….. 164

VIII. El largo camino de la emancipación ……. 167

IX. Disolución, olvido, silencio y final …….. 173

X. Notas ……. 183

XI. Bibliografía ……195

XII. Ilustraciones …….. 229

Libros Tauro
www.LibrosTauro.com.ar

La historia de Buenos Aires ha sido escrita como una historia de criollos y españoles. Ocasionalmente, los indígenas aparecen en el margen de la escena. Sin embargo, pese a que Buenos Aires fue un gran puerto negrero de Sudamérica y un tercio de la población era de origen africano, los negros están ausentes.

La arqueología ha permitido realizar estudios sobre la cultura de aquellos habitantes ignorados, esclavos o libres, y sobre sus formas de asimilación y resistencia. *Daniel Schávelzon,* precursor de estos trabajos, realizó excavaciones en antiguos pozos y en los fondos de casas de San Telmo y otras zonas poco vulneradas de la ciudad. A través de pequeños objetos, imágenes y otros fragmentos de civilización, reconstruye minuciosamente un aspecto casi desconocido de nuestra historia. Sus descubrimientos son verdaderas revelaciones.

Buenos Aires negra invita a asomarse a un pasado cuyas raíces culturales son de una riqueza y una permanencia inesperadas.

950-04-2459-2